

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO XV

2009/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMIX

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

---

*Con il patrocinio scientifico di:*

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
E STORIA DELLE IDEE  
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»  
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles  
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino  
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore  
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa  
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma  
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre  
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8  
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London  
ANTHONY GRAFTON, Princeton University  
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona  
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill  
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London  
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris  
NICHOLAS MANN, University of London  
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany  
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli  
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze  
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo  
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino  
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze  
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

*Direttori / Editors*

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,  
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,  
via Ostiense 234, I 00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

*Redazione / Editorial Secretaries*

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Annarita Liburdi, Margherita Palumbo,  
Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

*Collaboratori / Collaborators*

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,  
Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Francesco La Nave,  
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Amalia Perfetti,  
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,  
Dario Tessicini, Michaela Valente

Sito web: [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO XV

2009/2



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMIX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

*Amministrazione e abbonamenti*

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

*Uffici di Pisa*

Via Santa Bibbiana 28, I-56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)

*Uffici di Roma*

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, [fse.roma@libraweb.net](mailto:fse.roma@libraweb.net)

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995  
*Direttore responsabile: Alberto Pizzigati*

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2009 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

# SOMMARIO

## STUDI

|  |     |
|--|-----|
| LUCA BIANCHI, <i>Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca</i>   | 367 |
| JEAN-PAUL DE LUCCA, <i>Prophetic Representation and Political Allegorisation: the Hospitaller in Campanella's The City of the Sun</i>                          | 387 |
| GERMANA ERNST, <i>Atomi, provvidenza, segni celesti. Il dialogo epistolare fra Campanella e Gassendi</i>   | 407 |
| MARTINO ROSSI MONTI, <i>Visioni di grazia. La leggenda di san Luca e il sogno di Raffaello</i>   | 423 |
| SIMONE TESTA, «Fuggire la mutatione del volto e ritenere la vista solita». <i>Dis/simulation in the Istruttione to Cardinal Alessandro Peretti da Montalto</i> | 445 |

## DOCUMENTI

|  |     |
|--|-----|
| GIACOMO MORO, <i>Documenti veneti su Campanella e sul processo per la fallita evasione</i> | 463 |
|--|-----|

## HIC LABOR

## NOTE

|   |     |
|---|-----|
| THOMAS LEINKAUF, <i>Der Humanismus in der Debatte: über ein neues Buch von Stéphane Toussaint</i>       | 491 |
| STÉPHANE TOUSSAINT, <i>La danza dei morti. Postilla in luogo di replica</i>                             | 501 |
| FRANCESCA LOTTI, <i>Erasmus, Luciano e l'alchimia. L'Opera nuova di Angelo Forte</i>                    | 503 |
| MANUEL MERTENS, <i>A perspective on Bruno's De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i> | 513 |

## RECENSIONI

|   |     |
|---|-----|
| <i>In margine alla nuova edizione tedesca delle opere bruniane (2007-2009) (Thomas Gilbhard)</i>  | 527 |
| Antonio Bernardi della <i>Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese</i> , a cura di Marco Forlivesi (Riccardo Pozzo) | 532 |
| PAOLO BROGGIO, <i>La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento</i> (Saverio Ricci) | 534 |
| GIORDANO BRUNO, <i>Opere mnemotecniche</i> , tomo II, edizione diretta da   |     |

|  |     |
|--|-----|
| Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi (Manuel Mertens)                                  | 537 |
| <i>Galileo imprudente e irrealista? Una nuova edizione dei documenti vaticani del processo di Galileo Galilei</i> (Luigi Guerrini) | 541 |
| SAVERIO RICCI, <i>Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo</i> (Margherita Palumbo)                                       | 547 |
| GIOSTRA  | 549 |

## CRONACHE

|  |     |
|--|-----|
| <i>Itinerari del sapere dallo Stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento</i> . Villa Basilica, Lucca, 24-26 aprile 2009 (Igor Melani) | 577 |
| <i>Il convegno internazionale di studi Il caso Galileo</i> (Luigi Guerrini)  | 581 |
| <i>L'Ascension de l'âme. Littérature et Arts 1433-1650</i> . Université de Chypre, Nicosie, 25-26 septembre 2009 (Christophe Poncet)                 | 583 |
| <i>Machiavellismo, platonismo ed 'eterodossia' culturale in Italia nell'età moderna</i> . Torino, 25-26 settembre 2009 (Giuseppe Sciara)             | 586 |

## NOTIZIE

|   |     |
|---|-----|
| <i>In mostra a Milano le edizioni originali di Bruno e Campanella</i> (Annette Popel Pozzo) | 591 |
|---|-----|

## SPHAERA

|   |     |
|---|-----|
| ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, <i>L'Apologia di Giovanni Pico e la 'vera' astrologia</i>  | 597 |
| MANUELA INCERTI, <i>Il Salone dei mesi di Schifanoia: note per una lettura critica del rilievo</i>  | 603 |
| MONICA AZZOLINI, <i>Reading the heavens: the Crawford Collection in the history of astronomy and astrology at the Royal Observatory, Edinburgh</i>              | 615 |
| DAVID JUSTE, <i>Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (x<sup>e</sup> siècle)</i> (Giuseppe Bezza) | 618 |
| <i>Sculture di carta e alchimie di parole. Scienza e cultura nell'età moderna: voci della Romagna</i> , a cura di Elide Casali (Sandra Plastina)                | 620 |
| LUDOVICO LAZZARELLI, <i>Opere ermetiche</i> , a cura di C. Moreschini, M. P. Saci, F. Troncarelli (Teodoro Katinis)   | 622 |
| ABBREVIAZIONI E SIGLE   | 625 |
| INDICE DEI MANOSCRITTI (2009)   | 631 |
| INDICE DELL'ANNATA XV (2009)  | 633 |

STUDI



# PER UNA STORIA DELL'ARISTOTELISMO 'VOLGARE' NEL RINASCIMENTO: PROBLEMI E PROSPETTIVE DI RICERCA\*

LUCA BIANCHI

## SUMMARY

Over the last sixty years several studies have highlighted the prominent place that Aristotelianism still occupied in the 15<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> century, not only in university curricula and in the schools of religious orders, but also in humanist milieus. The diffusion of Aristotle's thought through vernacular translations, compendia, paraphrases and commentaries has been instead largely neglected, as shown by the absence of any catalogues. Yet this is undoubtedly a major intellectual phenomenon, which ought to be recognized with a view to better understanding Aristotle's impact on Renaissance philosophical culture and his success among a broad public. This article offers a survey of the phenomenon, shows that Italy there played an outstanding role, and calls attention to the *Somma della filosofia d'Aristotele* published around 1565 by Lodovico Dolce: a rather mediocre compendium, which nevertheless provides good examples of how Italian vernacularizations might intermingle Aristotelianism with materials issuing from different philosophical traditions.

## 1. PER UNA STORIA DELL'ARISTOTELISMO 'VOLGARE'

È NOTO che uno dei settori della storiografia filosofica che, negli ultimi cinquant'anni, ha conosciuto un rinnovamento più rapido e profondo è quello relativo all'aristotelismo del Rinascimento. Gli studiosi che hanno promosso questo rinnovamento sono molti (Randall, Garin, Kristeller, Nardi, Vasoli, Lohr, Poppi ecc.), ma è indiscutibile che un decisivo impulso sia stato dato dai lavori di Charles B. Schmitt, e in particolare dal volume *Aristotle and the Renaissance* che, pubblicato nel 1983 e tradotto in varie lingue, tutt'ora costituisce un punto di riferimento obbligato per ogni ulteriore indagine sull'argomento.<sup>1</sup> È perciò importante segnalare che anche Schmitt, in questa fondamentale opera di sintesi, riservò modestissima at-

\* Questo testo riprende e sviluppa la comunicazione che ho presentato al seminario *The diffusion of Renaissance Aristotelianism: Latin, the vernacular, and art in the classic tradition*, tenutosi il 17-18 settembre 2007 a Venezia per iniziativa del Centre for the Study of the Renaissance dell'University of Warwick. Le note offrono qualche indispensabile indicazione bibliografica ma, considerata la vastità del tema, non hanno alcuna pretesa di esaustività.

<sup>1</sup> CH. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 1983.

tenzione alla diffusione di Aristotele nelle lingue vernacolari: dopo aver trovato «sorprendente» il fatto che la quantità di testi aristotelici accessibili durante il Rinascimento a chi non era capace di leggere il latino o il greco fosse «limitata», egli non prese in considerazione i volgarizzamenti aristotelici nel capitolo sulle traduzioni, accontentandosi di accennare al loro successo nel XVIII secolo; e ne menzionò qualcuno solo in un apposito paragrafo della prima appendice, volta a offrire dei *Samples of Aristotelian Literature*.<sup>1</sup>

Dal 1983 a oggi, studi sempre più numerosi e approfonditi hanno ulteriormente messo in luce la ricchezza, la pervasività, la vitalità, l'adattabilità della tradizione aristotelica fra XV e XVII secolo. I volgarizzamenti sono ciononostante rimasti i 'parenti poveri' di quest'ambito di ricerca. Al di là di alcuni, ottimi contributi su singoli autori e testi,<sup>2</sup> manca una ricostruzione d'insieme dello sviluppo della letteratura aristotelica redatta nelle lingue vernacolari durante il Rinascimento, come mancano gli strumenti indispensabili per analizzarla in modo sistematico – e anzitutto un censimento dei manoscritti e delle edizioni a stampa.

L'espressione 'letteratura aristotelica', che ho appena usato, è deliberatamente vaga, perché le distinzioni fra generi letterari – sempre problematiche – si rivelano qui quasi inapplicabili. Infatti da un lato la distinzione fra traduzioni e commenti, chiara nella tradizione dell'*Aristoteles latinus*,<sup>3</sup> risulta assai sfuggente nell'*Aristotele volgare*'; d'altro lato i diversi tipi di commento – commento letterale, commento per questioni, parafrasi, compendio, 'rifacimento' – tendono spesso a contaminarsi se non a fondersi. In effetti sin dal Medioevo molte versioni francesi, italiane, spagnole, tedesche o inglesi di Aristotele modificavano sostanzialmente l'originale, a volte abbreviandolo, altre volte integrandolo con nuovi materiali, spesso tratti dai commenti più celebri.<sup>4</sup> Il *Traité du ciel et du monde* di Nicole Oresme (1377) e la quasi contemporanea parafrasi commentata dei *Problemata* di Évrart de Conty illustrano, in maniera differente, sino a che punto i volgarizzatori

<sup>1</sup> Cfr. *ivi*, pp. 63, 88 e 124-125.

<sup>2</sup> Si vedano ad esempio i lavori citati *infra* p. 371 nota 1, p. 376 note 3-4, p. 377 note 1, 4, 5.

<sup>3</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 191-193.

<sup>4</sup> Si vedano in proposito le riflessioni di J. MONFRIN, *La place du Secret des Secrets dans la littérature française médiévale*, in *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and influences*, a cura di W. F. Ryan e Ch. B. Schmitt, London, The Warburg Institute, 1982, pp. 75-76, che sottolinea l'insufficienza della classificazione, da lui stesso proposta, che distingue fra «traductions intégrales» e «traductions par choix»; e di L.A. SHORE, *A case study in medieval non-literary translations: scientific texts from Latin to French*, in *Medieval translators and their craft*, a cura di J. Beer, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1989, pp. 299-300, che rileva come «different texts may be combined in translation, so that one is, in effect, "hidden" within the other».

del xiv secolo potessero spingersi oltre la semplice traduzione o parafrasi del testo, per spiegarlo e discuterlo criticamente tramite glosse autonome, spesso non prive di originalità.<sup>1</sup> Simili tendenze si accentuarono nel corso del Rinascimento, dando origine a una varietà di forme esegetiche, spesso ibride, nelle quali traduzione, esposizione, interpretazione e 'riscrittura' dei testi di Aristotele si combinano in una molteplicità di modi, che i titoli delle opere spesso non rivelano. Per limitarsi a due esempi, i *De la filosofia morale libri dieci. Sopra li dieci libri de l'Ethica d'Aristotile* di Felice Figliucci presentano una rilettura della *Nicomachea* che è originale non solo nella forma letteraria – un dialogo di dichiarata ispirazione platonica – ma anche per i suoi contenuti: rivolgendosi a un pubblico non accademico, Figliucci infatti si propone «di facilitare, et allargare Aristotile», attingendo largamente a «li suoi più fidati, e dotti espositori».<sup>2</sup> I due volumi de *Le attioni morali* di Giulio Landi (1564-1575), che nel sottotitolo dichiarano di offrire una *facile e spedita introduzione all'Ethica d'Aristotele*, non solo dedicano uno spazio esorbitante a temi d'attualità (in particolare, la liceità dei duelli) che nulla hanno a che vedere con le problematiche affrontate dal filosofo greco, ma offrono una parafrasi, anch'essa in forma dialogica, non tanto dell'*Etica Nicomachea*, quanto di un commentario e di un 'supercommentario' ad essa, cioè della *In Ethicen introductio* di Lefèvre d'Étaples e delle glosse di Josse Clichtove a Lefèvre, le cui dottrine vengono esposte a un allievo desideroso di apprendere la filosofia morale aristotelica dai due personaggi principali del dialogo, chiamati proprio Fabro e Clitoveo.<sup>3</sup>

Se l'opera di Landi sembra costituire un caso limite, sul quale tempo fa ho attirato l'attenzione proprio perché sfugge a qualsiasi tipologia, resta che la pluralità delle forme esegetiche adottate dai volgarizzatori di Aristotele

<sup>1</sup> Cfr. S. CAROTI, *Nicole Oresme: dalla quaestio alla Glose. La presenza del dibattito universitario nelle glosse del Livre du ciel et du monde*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*, a cura di N. Bray e L. Sturlese, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2003, pp. 155-190; J. DUCOS, *Lectures et vulgarisation du savoir aristotélicien: les gloses d'Évrart de Conty (sections xxv-xxvi)*, in *Aristotle's Problemata in different times and tongues*, a cura di P. De Leemans e M. Goyens, Leuven, Leuven University Press, 2006, pp. 199-225.

<sup>2</sup> *De la filosofia morale libri dieci. Sopra li dieci libri de l'Ethica d'Aristotile*, Roma, V. Valgrisi, 1551, a li lettori. Sul Figliucci, autore anche di un volgarizzamento della *Retorica* (pubblicato come anonimo a Padova, G. Fabriano, 1548) e di un dialogo sulla *Politica* (Venezia, G. B. Somaschi, 1583), è utile F. LENZI, *Felice Figliucci, Ficino e l'Etica Nicomachea di Aristotele*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», 1, 1979, pp. 131-164. Questo importante contributo è ignoto a D. Busolini, autore della voce Figliucci, *Felice*, del *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti DBI), XLVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 558-560. Per la scelta del metodo dialogico nell'aristotelismo rinascimentale rimando a L. BIANCHI, *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi. Uses of the dialogue in Renaissance Aristotelianism*, in *Humanism and Early Modern philosophy*, a cura di J. Kraye e M. W. F. Stone, London-New York, Routledge, 2000, spec. pp. 41-58.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, pp. 46-50.

pone seri problemi – anche a livello di semplice catalogazione bibliografica<sup>1</sup> – che in parte spiegano perché, ancora oggi, non si disponga di un repertorio che elenchi le traduzioni, le parafrasi, i commenti, le abbreviazioni, i ‘rifacimenti’ di Aristotele redatti nelle principali lingue europee durante il Rinascimento. Sarebbe a mio avviso indispensabile procedere alla creazione di un’*équipe*, nella quale siano presenti sia storici della filosofia sia storici delle diverse letterature nazionali, che delinei le linee-guida per la realizzazione di un tale repertorio; e vale la pena di sottolineare che una simile iniziativa potrebbe utilmente essere estesa al Medioevo, visto che com’è noto i volgarizzamenti di Aristotele iniziano già nell’XI secolo, con le versioni in antico tedesco delle *Categorie* e del *De interpretatione* di Notker di St. Gallen.<sup>2</sup>

Sarebbe comunque ingenuo pensare che lo scarso interesse per la ricca produzione vernacolare di argomento aristotelico e l’arretratezza degli studi sull’argomento derivino solo dalla mancanza di adeguati strumenti di ricerca. In realtà hanno pesato da un lato giudizi di valore – come la convinzione che tutto quel che fu scritto nelle lingue vernacolari avesse finalità ‘divulgative’ e quindi sia poco originale e di modesto spessore teorico;<sup>3</sup> dall’altro, una errata valutazione di alcuni aspetti dell’impatto che l’Umanesimo ebbe sugli studi aristotelici. La passione degli umanisti per il greco e il latino, la loro idea che Aristotele, così come ogni altro autore antico, potesse essere compreso solo se letto in originale, la loro insistenza sulla necessità di ‘tornare alle fonti’, la loro attenzione per i problemi filologici, nonché la polemica che alcuni di essi condussero contro l’uso delle lingue non classiche ha fatto pensare a una distinzione netta fra il mondo degli studiosi ‘seri’ – che leggevano Aristotele in greco, o almeno nelle più accurate versioni

<sup>1</sup> Sui problemi di catalogazione degli *Aristotelica* rinascimentali si vedano le osservazioni di R. CAMPIONI, *Uno strumento di comprensione della fortuna aristotelica: il censimento regionale delle Cinquecentine*, in Cesare Cremonini (1550-1631). *Il suo pensiero e il suo tempo*, Cento, Centro studi G. Baruffaldi, 1990, pp. 97-111, e di J. KRAYE, *The printing history of Aristotle in the fifteenth century: a bibliographical approach to Renaissance philosophy*, ora in EADEM, *Classical traditions in Renaissance philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2002, xv, pp. 189-211. Entrambe le studiose dedicano particolare attenzione al rapporto fra testo e commento, ma quasi esclusivamente a partire da esempi latini.

<sup>2</sup> Per un’ampia panoramica sulla produzione filosofica medievale, aristotelica e non, nelle lingue vernacolari cfr. *Filosofia in volgare nel medioevo*, cit. Il piano di lavoro di Notker è enunciato nell’importantissima lettera edita da E. HELLGARDT, *Notkers des Deutschen Brief an Bischof Hugo von Sitten*, in *Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft*, a cura di K. Grubmüller, Tübingen, Niemeyer, 1979, pp. 172-173. Le parafrasi aristoteliche di Notker sono state pubblicate da J. C. King a Tübingen nel 1972 e 1975. Per un inquadramento della sua opera logica cfr. L. M. DE RIJK, *On the curriculum of the arts of the trivium at St. Gall from c. 850- c.1000*, «Vivarium», I, 1963, spec. pp. 47-53.

<sup>3</sup> Sul complesso rapporto fra ‘volgarizzazione’ e divulgazione si veda quanto osservato da L. Sturlese e da me rispettivamente nell’introduzione e nelle conclusioni del già citato volume su *Filosofia in volgare nel medioevo*, pp. 3-6 e 488-493.

latine, e ne discutevano in latino – e quello dei 'volgarizzatori'. Non sarebbe però difficile documentare come fra questi due mondi vi siano stati scambi, anche se a volte portatori di conflitti: si pensi alla reazione polemica di Pier Vettori, che si sentì derubato dall'uso che Segni aveva fatto del suo lavoro sul testo dell'*Etica*.<sup>1</sup> Più in generale, è possibile avanzare la tesi – che può apparire paradossale,<sup>2</sup> ma che per parte mia non esiterò a sostenere – che i volgarizzamenti rinascimentali di Aristotele, oltre a sviluppare un movimento già fiorente fra Duecento e Trecento, costituiscano un nuovo, complementare tentativo di realizzare quel progetto di diffusione dell'aristotelismo che Leonardo Bruni aveva lanciato agli inizi del Quattrocento.

Intorno al 1435 Bruni aveva potuto constatare con compiacimento che la sua versione dell'*Etica Nicomachea* era letta anche da quegli uomini *ingenue eruditi* che in precedenza erano stati scoraggiati «dall'inettitudine e barbarie della vecchia traduzione». Si trattava di un merito non da poco, che egli rivendicava con pieno diritto. Sappiamo infatti che non solo questa, ma anche altre sue versioni aristoteliche furono estremamente popolari: esemplare qui il caso degli *Oeconomica* che, come ha dimostrato Soudek, ebbe diffusione capillare fra nobili, uomini di governo, banchieri e mercanti, oltre che fra gli studiosi di ispirazione umanistica. Come ha ripetutamente ricordato Garin, la ricerca bruniana del bello stile non nasce quindi da esigenze meramente estetiche: la scelta di un nuovo linguaggio, l'attenzione alla 'retorica' era motivata «dalla precisa volontà di restituire a un pubblico più vasto della scuola testi non scolastici», dalla «preoccupazione di una comunicazione diversa, con ambienti sociali diversi, con intenti operativi a scala diversa».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Per la polemica fra Vettori e Segni cfr. RIDOLFI, *art. cit.*, pp. 514-521; P. LARDET, *La Rhétorique d'Aristote à la Renaissance, traductions italiennes et traductions françaises*, in *Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento: confronti e relazioni*, a cura di M. Tavoni e P. U. Dini, Modena, Panini, 1996, pp. 527-530.

<sup>2</sup> Alla luce, da un lato, della nota polemica condotta da molti umanisti contro i volgarizzamenti (per la quale rimando ai lavori menzionati *infra*, p. 376, nota 1; d'altro lato delle profonde differenze fra il desiderio umanistico di tradurre testi greci in un latino classicheggiante e il progetto dei volgarizzatori di renderli in una lingua viva. Come sintetizza efficacemente LARDET, *La Rhétorique d'Aristote*, cit., p. 525, «convertir une langue vivante en langue savante est tout autre chose que de restaurer le latin antique. La traduction en vernaculaire représente d'abord la face optimiste et conquérante du projet dont la traduction en latin figurerait plutôt l'envers nostalgique».

<sup>3</sup> Cfr. le *Epistolae*, VII, 4, ed. L. Mehus, Firenze, B. Paperini, 1741, vol. II, p. 82 e la prefazione alla *Politica*, in H. BARON, *Leonardo Bruni Aretino Humanistisch-Philosophischen Schriften*, Wiesbaden, Sandig, 1969, p. 74. Per gli *Oeconomica* cfr. J. SOUDEK, *Leonardo Bruni and his public: A statistical and interpretative study of his annotated Latin version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics*, «Studies in Medieval and Renaissance History», V, 1968, pp. 49-136 e *A fifteenth-century humanistic bestseller: the manuscript diffusion of Leonardo Bruni's annotated Latin version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics*, in *Philosophy and Humanism. Renaissance essays in honor of P.O. Kristeller*, a cura di E. Mahoney, Leiden, Brill, 1976, pp. 129-143. Le citazioni di E. GARIN sono tratte da *Dal rinascimento all'illuminismo*, Pisa, Nistri Lischi, 1970, pp. 37-38.

In effetti, le traduzioni umanistiche vanno considerate al contempo causa ed effetto dell'allargamento della base socio-culturale dei fruitori del pensiero aristotelico. Esse rispondono proprio al desiderio di far conoscere gli scritti dello Stagirita al di fuori della ristretta cerchia dei filosofi di professione, nella convinzione che essi fossero capaci di fornire indicazioni e stimoli ancora attuali, se solo fossero stati spogliati dei tecnicismi del gergo scolastico, resi scorrevoli e provvisti di un'adeguata carica 'retorica'. Ma per quanto fra Quattro e Cinquecento ci si sia prodigati a promuovere gli *studia humanitatis* e la conoscenza delle lingue classiche, molti non avrebbero mai potuto accostarsi a quegli scritti se essi non fossero stati tradotti anche nelle lingue vernacolari. In questo senso – beninteso, *solo* in questo senso – credo sia legittimo vedere nei volgarizzamenti del xv, xvi e xvii secolo il proseguimento, a diverso livello e con diversi mezzi, dell'opera di propagazione delle idee di Aristotele che i traduttori umanisti, dal Bruni in poi, avevano perseguito con le loro raffinate versioni 'ciceroniane'.<sup>1</sup>

## 2. UN «ARISTOTÉLISME POPULAIRE»?

Si accetti o meno questa interpretazione del fenomeno, credo sia comunque giunto il tempo di abbandonare definitivamente l'immagine unilateralmente 'classicista' della cultura filosofica del Rinascimento che ha suggestionato a lungo troppi storici della filosofia, portandoli a dimenticare che essa fu poliglotta e, pur restando prevalentemente latina, non solo fece largo uso del greco, ma impiegò in modo crescente anche le lingue vernacolari.<sup>2</sup> Ciò vale in particolar modo per la tradizione aristotelica, come del resto aveva segnalato fin dal 1935 Wiktor Wasik, studioso polacco ingiustamente dimenticato cui va il merito di aver inaugurato le ricerche in questo settore con un articolo pionieristico che – come si evince fin dal titolo: *L'aristotélisme populaire comme fragment de la Renaissance* – era sorretto da un'impostazione storiografica per vari aspetti discutibile ma fortemente innovativa. Convinto della centralità di Aristotele nel Rinascimento, Wasik proponeva di rivolgere l'attenzione all'«aristotelismo popolare», cioè di esaminare quella letteratura aristotelica intenzionalmente indirizzata agli strati più larghi della società, pubblicata in lingue non dotte. A tal fine, egli offriva uno spoglio e

<sup>1</sup> È significativo in questa prospettiva che le versioni bruniane della *Nicomachea* e degli *Oeconomica* siano divenute la base di volgarizzamenti castigliani, catalani, italiani e tedeschi. Cfr. J. HANKINS, *Repertorium Brunianum. A critical guide to the writings of Leonardo Bruni*. Vol. 1, Roma, Istituto Storico Italiano, 1997, pp. 253-254.

<sup>2</sup> Un autorevole invito a «fare maggior conto» del «bilinguismo di filosofi e scienziati» e della «chiara politica del volgare» presente nella cultura del Rinascimento è stato rivolto già una ventina d'anni fa da E. GARIN, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul rinascimento italiano*, Roma, Ed. Riuniti, 1989, p. 194.



una prima analisi quantitativa delle edizioni, traduzioni e parafrasi di Aristotele nelle principali lingue vernacolari.<sup>1</sup>

Purtroppo il suo lavoro riproduceva e moltiplicava gli errori delle fonti, già allora sorpassate, su cui era basato, fornendo un quadro bisognoso di sostanziali rettifiche. La stampa dei volgarizzamenti aristotelici non cominciò in Inghilterra nel 1475 (come Wasik affermava, tratto in inganno da una banale svista di Schwab nel datare la traduzione inglese della *Nicomachea* di Edmund Pargiter),<sup>2</sup> bensì tre anni dopo in Francia, con un'edizione lionese de *Le secret des secretes* (ignota a Wasik che ne ricordava solo le successive ristampe parigine), seguita dall'*editio princeps* delle versioni oresmiane dell'*Etica Nicomachea* (1488), della *Politica* e degli *Oeconomica* (1489).<sup>3</sup> Il secondo paese a prendere l'iniziativa fu la Spagna, con un *Compendio breue de los X. libros dela ethica de Aristotil* (anch'esso ignoto a Wasik) che uscì dai torchi a Saragozza nel 1489.<sup>4</sup> Non prima, ma dopo la Spagna fu la volta della Germania, ove fra il 1492 e il 1500 i *Problemata* furono stampati in versione tedesca per ben sei volte.<sup>5</sup> L'Inghilterra si affacciò sulla scena solo negli anni Venti del XVI secolo, seguita negli anni Trenta dalla Polonia e dall'Italia dove – se si eccettuano le stampe della traduzione toscana del *Tresor* di Brunetto Latini

<sup>1</sup> W. WASIK, *L'aristotélisme populaire comme fragment de la Renaissance*, «Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation», n.s. IX, 1935, pp. 33-66; utili le tavole delle pp. 40, 43 e 44, e la *Bibliographie de l'aristotélisme populaire* delle pp. 53-58. Pur senza menzionarlo, Wasik si ricollegava qui alla prospettiva indicata da L. OLSCHKI, *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, Leipzig-Firenze-Roma-Genève, Olschki, 1922, pp. 171-301, che aveva indicato nella «Vulgarisierung der Wissenschaft» uno degli elementi distintivi della cultura del Rinascimento, soffermandosi su «Die populärwissenschaftliche Literatur».

<sup>2</sup> Fondandosi sulla sua «Bibliographie», WASIK, *art. cit.*, p. 39, scriveva: «C'est l'Angleterre qui a pris l'initiative de ce mouvement (1475); la France la suit à quelques années de distance (1484); le même écart existe entre celle-ci et l'Allemagne (1492) qui est suivie de près par l'Espagne (1493). L'Italie (1553 [*rectius* 1535]) et la Pologne (1535) se suivent également de très près». Come vedremo, quasi tutti questi dati vanno corretti. In particolare la versione inglese della *Nicomachea* è registrata da Wasik come § 1 e datata 1475 sulla base di M. SCHWAB, *Bibliographie d'Aristote*, Paris, Welter, 1896, § 2250. In realtà Pargiter la diede alle stampe nel 1745: *Aristotle of Morals to Nicomachus. Book the first. Translated by Edmd. Pargiter...*, London, printed for the translator, 1745. A mia conoscenza la prima versione inglese a stampa della *Nicomachea* è quella di J. Wilkinson, del 1547: cfr. SCHWAB, *op. cit.*, § 2240; CRANZ, *A bibliography of Aristotle editions 1501-1600. Second edition with addenda and revisions by Ch.B. Schmitt*, Baden-Baden, Koenig, 1984, § 108.125.

<sup>3</sup> WASIK, *art. cit.*, p. 61 nota 4 (cfr. anche p. 65, nota 11), che prudentemente preventivava che in futuro sarebbero state necessarie «des rectifications», non utilizzava il secondo volume del *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (d'ora in avanti GW), pubblicato a Leipzig nel 1926 e contenente la voce *Aristoteles*. Gli incunaboli cui faccio riferimento sono, nell'ordine, §§ 2488, 2381, 2449.

<sup>4</sup> Cfr. GW § 2382. Su quest'incunabolo (la cui datazione oscilla, in altri cataloghi di incunaboli, fra 1488 e 1491) cfr. anche *infra* p. 375, nota 2. WASIK, *art. cit.*, p. 54, conosceva solo la riedizione di Siviglia del 1493 (GW § 2383).

<sup>5</sup> Cfr. GW §§ 2462-2467.

(1474), contenente al suo interno un'*Etica* volgare, e il fortunatissimo *Il Perché* di Girolamo Manfredi (1474), solo parzialmente derivato dai *Problemata*<sup>1</sup> – la prima edizione aristotelica in volgare sembra essere quella de *Il segreto de segreti, le moralità, & la phisionomia d'Aristotile... fatti nuovamente volgari*, curata dal veneziano Giovanni Manenti, che la fece stampare nella sua città natale da Giovanni Tacuino nel 1538.<sup>2</sup>

Il difetto maggiore del lavoro di Wasik non sta però nell'imprecisione di parecchi dati da lui offerti, ma deriva da una precisa scelta metodologica. Muovendo dal discutibile presupposto che 'popolare' fosse necessariamente sinonimo di 'edito' (o, peggio, di «paru en librairie»),<sup>3</sup> lo studioso polacco concentrava la sua attenzione solo sui testi a stampa e, in tal modo, finiva per confondere due processi, complementari ma distinti: da un lato la pubblicazione, fra XV e XVII secolo, di traduzioni, parafrasi e compendi vernacolari di origine medievale; dall'altro la contemporanea produzione di nuovi volgarizzamenti. Solo rivolgendo la debita attenzione a questo secondo aspetto, l'«aristotelismo popolare» del periodo assume la sua esatta fisionomia. In primo luogo, il fenomeno è più vasto di quanto la storia delle edizioni a stampa possa rivelare. Infatti alcuni volgarizzamenti rimasero inediti perché vennero realizzati in paesi in cui l'industria tipografica non era ancora sviluppata, ma ebbero ugualmente una buona circolazione manoscritta: è il caso delle versioni del *Secretum* in lingue come il ceco e il russo.<sup>4</sup> Altri volgarizzamenti rimasero poi inediti per motivi contingenti (morte o sfortuna politica dell'autore, carenza di finanziamenti ecc.), ma testimoniano comunque un preciso disegno di divulgazione del pensiero dello Stagirita. Non si può non ricordare in proposito il nome di Vicente Mariner de Alagón, che fu uno dei più prolifici traduttori aristotelici di tutti

<sup>1</sup> Il volgarizzamento del *Tresor* era un tempo attribuito a Bono Giamboni, ma l'attribuzione è contestata da C. SEGRE in *La prosa del Duecento*, a cura di C. Segre e M. Marti, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959, pp. 311-312. Sull'*Etica* volgare è fondamentale S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, pp. 27-55. Sul *Perché* si veda almeno A. L. TROMBETTI, *Manfredi, Girolamo*, in *DBI*, LXVIII, 2007, pp. 698-699.

<sup>2</sup> Si tratta dell'edizione elencata da F. A. CRANZ, *op. cit.*, § 107.978. Analizzata già da J. PAITONI, *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati... Tomo Primo A-D*, Venezia, [s. ed.], 1766, pp. 112-113 e 121, quest'edizione è descritta in *Manoscritti e stampe venete dell'aristotelismo e averroismo (sec. X-XVI)*, Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 1958, pp. 153-154. Sul Manenti si veda la relativa voce, di D. Pattini, in *DBI*, LXVIII, 2007, pp. 596-598. Si noti che WASIK, *art. cit.*, pp. 40, 54 e 63, datava al 1537 il *Libro dell'anima* tradotto da Brucioli, che in realtà è del 1557: cfr. *infra* p. 378.

<sup>3</sup> Cfr. WASIK, *art. cit.*, p. 59 nota 2: «Il est évident que dans nos travaux nous ne prenons pas en considération les traductions en langues modernes qui n'ont pas été publiées. Car du moment qu'elles n'ont pas paru en librairie, elles n'ont pas pu devenir populaires et accessibles à un public plus vaste».

<sup>4</sup> Cfr. W. F. RYAN, *The Secretum secretorum and the Muscovite autocracy*, in *Pseudo Aristotle, The Secret of Secrets*, cit., p. 114-123.



i tempi: fra il 1626 e il 1630 egli mise in castigliano quasi tutto il *corpus aristotelicum* (l'omissione maggiore è costituita dalla *Metafisica*) ma, pur essendo bibliotecario reale, non trovò nessuno disposto a sostenere le ingenti spese di pubblicazione.<sup>1</sup> In secondo luogo, il fenomeno va retrodatato di qualche decennio, perché alcune traduzioni vernacolari furono redatte e si diffusero ben prima di essere date alle stampe: per limitarsi all'esempio della Spagna, già intorno alla metà del Quattrocento il lettore digiuno di latino e desideroso di conoscere la morale aristotelica poteva scegliere fra il popolarissimo compendio castigliano di sapore medievaleggiante (quello poi edito a Saragozza e a Siviglia)<sup>2</sup> e la versione castigliana condotta sul testo del Bruni dal principe Carlo di Viana, e che fu stampata solo nel 1509 insieme ad anonimi volgarizzamenti della *Politica* e degli *Oeconomica*.<sup>3</sup>

### 3. I VOLGARIZZAMENTI ITALIANI E LA SOMMA DI LODOVICO DOLCE

Partita in ritardo rispetto ad altri paesi – a causa, fra l'altro, dell'avversione all'uso del volgare come lingua di cultura manifestato da alcuni umanisti, particolarmente forte pur se presto contrastata da uomini come l'Alber-

<sup>1</sup> Su Mariner (cui WASIK, *art. cit.*, pp. 59-60 nota 2, riservava un rapido cenno per affermare la già ricordata tesi secondo cui 'popolare' è sinonimo di 'pubblicato'), si veda M. MENÉNDEZ PELAYO, *Biblioteca de traductores españoles*, Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952-1953, III, pp. 20-26 (per la vita) e pp. 76-85 (per l'elenco delle traduzioni aristoteliche).

<sup>2</sup> In proposito si veda R. D. PAGDEN, *The Diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600*, «Traditio», XXXI, 1975, pp. 299-302. Pagden presenta come anonimo tale compendio, tramandato da otto manoscritti, giudicando infondata la attribuzione ad Alfonso di Cartagena, vescovo di Burgos. Diversamente si era invece espresso P. O. KRISTELLER, *Un codice padovano postillato da Francesco ed Ermolao Barbaro: il manoscritto Plimpton 17 della Columbia University Library*, ora in IDEM, *Studies in Renaissance thought and letters*, I, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1956, che aveva visto in questo compendio (da lui esaminato nel solo codice Vaticano, Ottob. lat. 2054) la prova di un cambiamento di opinione di Alfonso, che dopo aver aspramente criticato il metodo umanistico di traduzione del Bruni, ne avrebbe riconosciuto il valore: la «versione spagnola dell'*Etica* di Aristotele fatta dallo stesso Alfonsus» sarebbe infatti «basata sulla versione latina del Bruni» (p. 340 nota 11). S. GENTILI, *op. cit.*, pp. 48-49, ha contestato l'ipotesi di una «palinodia» di Alfonso di Cartagena, rilevando che egli tradusse non l'*Etica Nicomachea*, ma la *Summa alexandrinorum* (traduzione latina di una parafrasi araba dell'*Etica Nicomachea*), «forse attraverso l'*Etica* volgare dell'Alderotti». Si tratta di un'indicazione preziosa, che tuttavia non chiude l'intera questione, specie perché la paternità della traduzione resta controversa. In effetti, nell'*explicit* dell'incunabolo di Saragozza (cfr. *supra* p. 373, nota 4), ci si riferisce al compendio come «facado por el egregio bachelier dela torre en nuestro commun fablar», e l'ipotesi che l'autore non sia Alfonso di Cartagena, ma Alfonso de la Torre va presa in considerazione: cfr. L. M. GIRÓN-NEGRÓN, *Alfonso de la Torre's Vision Delectable. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in the 15<sup>th</sup> century Spain*, Lieden, Brill, 2001, pp. 14-16.

<sup>3</sup> Sulla traduzione di Carlo di Viana rimando a MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, IV, pp. 351-359 e a PAGDEN, *art. cit.*, pp. 303-305.

ti e il Landino<sup>1</sup> – dal secondo quarto del XVI secolo l'Italia assunse, anche in quest'ambito delle ricerche aristoteliche, un ruolo molto rilevante.<sup>2</sup> Allo stato attuale delle ricerche sarebbe prematuro esprimere qualsiasi giudizio comparativo sulla qualità delle traduzioni vernacolari di Aristotele. Se è bene non fidarsi delle dichiarazioni dei curatori e degli editori che, a scopo pubblicitario, spesso presentavano come condotte sul greco anche traduzioni chiaramente basate su precedenti versioni latine,<sup>3</sup> resta che la qualità filologica di alcuni cinquecenteschi volgarizzamenti italiani di Aristotele è realmente eccezionale: basti pensare alla *Poetica d'Aristotele volgarizzata e spostata* di Lodovico Castelvetro (1570, 1576, 1616), che discuteva di continuo l'attendibilità dei codici e delle edizioni del testo greco, ne correggeva molte lezioni ed evidenziava graficamente ogni sua integrazione del testo originale, anticipando una tecnica che Schmitt ha indicato come caratteristica notevole della celebre edizione greco-latina dell'*Organon* curata nel 1597 da Giulio Pace.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sugli umanisti italiani, il volgare e i volgarizzamenti sono fondamentali P. O. KRISTELLER, *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 165-195; C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 125-178; G. FOLENA, 'Volgarizzare' e 'tradurre': idea e terminologia della traduzione dal medio evo italiano e romanzo all'umanesimo europeo, in *La traduzione. Saggi e studi*, Trieste, Lint, 1973, pp. 57-120. Utili indicazioni anche nei seguenti volumi della *Storia della lingua italiana* diretta da F. Bruni: M. TAVONI, *Il Quattrocento*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 57-83; P. TROVATO, *Il primo Cinquecento*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 150-160. I. PANTIN, *Latin et langues vernaculaires dans la littérature scientifique européenne au début de l'époque moderne (1550-1635)*, in *Sciences et langues en Europe*, a cura di R. Chartier, P. Corsi, Paris, Centre A. Koyré, 1996, pp. 43-58, estende l'analisi alla situazione francese.

<sup>2</sup> Come risulterà dalle edizioni elencate *infra*, la maggior parte delle quali non sono ricordate da Wasik, *art. cit.*, né compaiono nella bibliografia di CRANZ, *op. cit.* Ben più ricche, invece, le indicazioni della tutt'ora utile voce *Aristotele* del repertorio settecentesco di PAITONI, *op. cit.*, pp. 92-129.

<sup>3</sup> Come già osservava WASIK, *art. cit.*, pp. 60-61 nota 3. Emblematico il caso di Segni che, pur dichiarando di tradurre l'*Etica* dal greco, dipendeva largamente dalla versione latina di Argiropulo (cfr. R. RIDOLFI, *Bernardo Segni e il suo volgarizzamento della Retorica*, «Belfagor», XVII, 1962, p. 525 nota 28); nel volgarizzare la *Poetica*, egli attingeva poi al commento latino di Francesco Rebotello e, probabilmente, a una parafrasi latina del Poliziano (cfr. S. BIONDA, *La Poetica di Aristotele volgarizzata: Bernardo Segni e le sue fonti*, «Aevum», LV, 2001, pp. 679-694).

<sup>4</sup> Cfr. *Poetica d'Aristotele volgarizzata e spostata*, a cura di W. Romani, Roma-Bari, Laterza, 1978-1979. Sull'uso dei corsivi si veda, in particolare, la dichiarazione del curatore dell'edizione del 1576, II, p. 389: «[...] oltre all'aver molto più diligentemente che non s'era fatto nella prima stampa distinte, segnandole con diversa maniera di lettera, le parole aggiunte da quelle del puro testo aristotelico». Su questa pratica in Pace si è soffermato SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, cit., p. 83. Sulla versione della *Poetica* di Castelvetro sono fondamentali W. ROMANI, *Lodovico Castelvetro e il problema del tradurre*, «Lettere italiane», XVIII, 1966, pp. 152-179; A. COTUGNO, *Piccolomini e Castelvetro traduttori della Poetica (con un contributo sulle modalità dell'esegesi aristotelica nel Cinquecento)*, «Studi di lessicografia italiana», XXIII, 2006, pp. 113-219; e i recenti contributi di C. VASOLI, A. SIEKIERA e V. GROHOVAZ in *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, a cura di M. Firpo e G. Mongini, Firenze,

Dal punto di vista quantitativo, poi, il primato italiano fu netto. In primo luogo va notato che se la maggior parte dei volgarizzamenti di Aristotele realizzati fra xv e xvii secolo riguardano tre grandi gruppi di opere – quelle etico-politiche,<sup>1</sup> la *Retorica*<sup>2</sup> e la *Poetica*,<sup>3</sup> spesso accostate alle precedenti; la triade pseudoaristotelica costituita da *Secretum secretorum*, *Physiognomica* e *Problemata*<sup>4</sup> – l'italiano sembra essere l'unica lingua in cui venne realizzato, già nel Cinquecento, quello che Stefano Caroti ha felicemente definito un «progetto sistematico di filosofia naturale in volgare». E questa formula, coniata per la *Filosofia naturale* del senese Alessandro Piccolomini (1551),<sup>5</sup> potrebbe essere utilizzata, con diverso significato, anche per descrivere il piano di lavoro del fiorentino Antonio Brucioli che, dopo aver curato traduzioni italiane della *Politica* (1542 e 1547) e della *Retorica* (1545 e 1549), si concentrava sulle opere fisico-cosmologiche e, nell'arco di pochi anni, ne pubblicava ben

Olschki, 2008, pp. 1-63. Utile inoltre R. TESI, *Aristotele in italiano. I grecismi nelle traduzioni rinascimentali della Poetica*, Firenze, Accademia della Crusca, 1997, che prende in considerazione anche Segni e Piccolomini.

<sup>1</sup> Testo prediletto dai volgarizzatori sin dal Medioevo, l'*Etica Nicomachea* fu oggetto di molteplici versioni e parafrasi vernacolari: per limitarsi all'Italia si possono ricordare quelle di Bernardo Segni (Firenze, L. Torrentino, 1550; Venezia, B. Imperatore, 1551), Felice Figliucci (su cui *supra* p. 369), Galeazzo Florimonte (Venezia, D. Nicolini, 1567), Antonio Scaino (Roma, G. degli Angeli, 1574) e Giulio Landi (su cui *supra*, p. 369). Sull'*Etica* di Segni si veda U. LANGER, *Aristotle's commentary and ethical behaviour: Bernardo Segni on friendship between equals*, in *Philosophy in the sixteenth and seventeenth century. Conversations with Aristotle*, a cura di C. Blackwell, S. Kusukawa, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 107-125; qualche ulteriore osservazione in L. BIANCHI, *Renaissance readings of the Nicomachean Ethics*, in corso di stampa. Per la *Politica* mi limito a segnalare l'importante contributo di P. LARDET, *La Politique d'Aristote en français par Louis Le Roy (1568)*, in *Philosophy in the sixteenth and seventeenth century*, cit., pp. 126-145.

<sup>2</sup> L'accostamento fra queste opere è frequente già nel Medioevo, come rileva LARDET, *La Rhétorique d'Aristote*, cit., pp. 523-524, che sottolinea inoltre che l'italiano è l'unica lingua vernacolare in cui venne tradotta la *Retorica* prima del 1600.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, p. 376, nota 4.

<sup>4</sup> Sul *Secretum*, oltre al volume curato da Ryan e Schmitt, menzionato *supra*, p. 368, nota 4, spiccano i contributi di S. WILLIAMS, *The vernacular tradition of the pseudo-Aristotelian Secret of Secrets in the Middle Ages: translations, manuscripts, and readers*, in *Filosofia in volgare nel medioevo*, cit., pp. 451-482; di M. MILANI, *La tradizione italiana del Secretum secretorum*, «La parola del testo», v, 2001, pp. 209-253; di I. ZAMUNER, *La tradizione romanza del Secretum secretorum pseudo-aristotelico. Regesto delle versioni e dei manoscritti*, «Studi Medievali», XLVI, 2005, pp. 31-116.

<sup>5</sup> S. CAROTI, *L'Aristotele italiano* di Alessandro Piccolomini: un progetto sistematico di filosofia naturale in volgare a metà '500, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, a cura di A. Calzona, F. P. Fiore, A. Tenenti e C. Vasoli, Firenze, Olschki, 2003, pp. 361-401. Sulla figura di Alessandro Piccolomini e la sua opera di divulgazione filosofica si vedano anche OLSCHKI, op. cit., pp. 222-239; F. CERRETA, *Alessandro Piccolomini. Letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Siena, Accademia degli Intronati, 1960, pp. 67-71; M. CELSE-BLANC, *Alessandro Piccolomini disciple d'Aristote ou les détours de la réécriture*, in *Scritture di scritture. Testi, generi, modelli nel Rinascimento*, a cura di G. Mazzacurati e M. Plaisance, Roma, Bulzoni, 1987, pp. 109-114.

cinque: *Fisica* (1551), *Della generatione et corruttione dei corpi* (1552), *Del cielo et mondo* (1552 e 1556), *La meteora* (1555), *Dell'anima* (1557).<sup>1</sup>

Ma c'è di più. Gli studiosi italiani del Rinascimento cercarono di rendere accessibili in volgare anche alcuni dei testi più tecnici del *corpus aristotelicum*. È il caso del *De anima*,<sup>2</sup> dei *Meteorologica*,<sup>3</sup> e persino delle *Quaestiones mechanicae*, che nel 1573 vennero «trasportate di greco in volgare idioma» da Antonio Guarino, un ingegnere al servizio di Alfonso II d'Este. Del resto, è noto che nel corso del Cinquecento questo testo pseudoaristotelico suscitò un grande interesse fra architetti, ingegneri e 'meccanici superiori'; non per nulla Alessandro Piccolomini, che ne aveva fatto una parafrasi latina (1547, 1565), decise nel 1582 di pubblicarne anche una versione italiana.<sup>4</sup> Altrettanto interessante è poi il caso delle opere logiche. Se la prima vera e propria traduzione dell'*Organon* in una lingua vernacolare è, che io sappia, quella castigliana e inedita preparata nel secondo decennio del XVII secolo dal già ricordato Mariner,<sup>5</sup> a Roma fu pubblicato nel 1551 un compendio, di

<sup>1</sup> Sul Brucioli resta fondamentale G. SPINI, *Tra rinascimento e riforma. Antonio Brucioli*, Firenze, La Nuova Italia, 1940. Per l'elenco delle sue opere si veda, dello stesso Spini, *Bibliografia delle opere di Antonio Brucioli*, «La Bibliofilia», XLII, 1940, pp. 129-180, che consacra un'apposita sezione (pp. 164-166) alle traduzioni aristoteliche. Fra queste non viene elencata quella dei *Meteorologica*, che è invece segnalata nella bibliografia di CRANZ, *op. cit.*, § 108.3081.

<sup>2</sup> Oltre alla versione del Brucioli, del 1557, ricordo il volgarizzamento di Francesco Sansovino, stampato a Venezia nel 1551 (ed elencato nella bibliografia di CRANZ, *op. cit.*, § 108.223), nonché la *Paraphrasi sopra i tre libri dell'anima d'Aristotile*, curata da Angelico Buonriccio e stampata a Venezia (A. Arrivabene, 1565).

<sup>3</sup> Numerose sono le versioni, le parafrasi e i rifacimenti di quest'opera aristotelica. Già prima della versione del Brucioli (1555) erano usciti a Venezia la *Metereologia* di Sebastiano Fausto da Longiano (C. Navo Troiano, 1542) e l'*Opera nuova la quale tratta della filosofia naturale, chiamata la Metaura; chiosata da san Tommaso d'Aquino [...] partita in tre libri. Nuovamente posta in luce, con diligentia stampata e castigata* (Comin da Trino, 1554). Quest'ultima riproduce un volgarizzamento di origine trecentesca, che attinge non solo a Tommaso, ma anche ad Alberto Magno: cfr. C. MARCHESI, *Di alcuni volgarizzamenti toscani in codici fiorentini*, «Studi romani», v, 1907, pp. 123-157. Nella seconda metà del secolo Francesco de' Vieri pubblicò a Firenze il *Trattato delle Metheore* (G. Marescotti, 1572 e 1582). Ma un volgarizzamento del *Quarto delle Meteore* sarà pubblicato ancora in pieno XVII secolo, insieme a *I libri della generatione e corrottione*, dal medico viterbese Cesare Crivellati (Viterbo, Discepoli, 1626). Ignoti a Wasik come alla stragrande maggioranza degli studiosi, i volgarizzamenti aristotelici di Crivellati (che nel 1615 e 1616 si occupò anche della *Fisica*) meritano un'analisi approfondita, che mi propongo di condurre in altra sede.

<sup>4</sup> Sulla traduzione di Guarino cfr. P. L. ROSE, S. DRAKE, *The Pseudo-Aristotelian 'Questions of Mechanics' in Renaissance culture*, «Studies in the Renaissance», XVIII, 1971, pp. 96-98. Per le parafrasi di Piccolomini, ivi, pp. 81-85. L'interesse di Piccolomini per la *Meccanica* è verosimilmente legato all'influenza di Diego Hurtado de Mendoza, che ne aveva fatto una versione spagnola fin dal 1545 (ivi, pp. 85-87). Tale versione rimase però inedita, ed è stata pubblicata solo alla fine del XIX secolo da R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Diego Hurtado de Mendoza. Mechanica de Aristoteles*, «Revue Hispanique», v, 1898, pp. 365-405.

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, pp. 374-375. La sua versione dell'*Organon*, condotta «del texto Griego en lenguaje castellano» è analiticamente descritta da MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, III, pp. 76-78. Bi-

dichiarata ispirazione aristotelica, che lo stesso autore definiva una «Logica Italiana». Si tratta de *L'istrumento della filosofia* che il sopracitato Alessandro Piccolomini aveva realizzato per consentire anche a quanti fossero ignari delle lingue dotte di familiarizzarsi con «i modi di discorrere, d'insegnare, di disputare, e distinguere il vero dal falso», quindi di accedere allo studio della filosofia e incamminarsi verso il raggiungimento della piena felicità, aristotelicamente intesa come felicità teoretica. Piccolomini si rivolgeva consapevolmente a un pubblico specifico: quegli uomini e quelle donne «di alto, e chiaro intelletto» che, non avendo potuto «apprendere la lingua, o Greca, o Latina, od Araba», sarebbero altrimenti stati destinati a restare «imperfetti» come tutti coloro che non hanno «gustato il latte della filosofia, che è la uera madre della felice uita nostra».<sup>1</sup>

A Venezia venne invece stampato dai fratelli Sessa, in una data imprecisata ma verosimilmente intorno al 1565, un sommario della filosofia aristotelica nel quale, accanto alla filosofia pratica, trovano notevole spazio non solo la filosofia naturale ma anche la logica. Mi riferisco alla *Somma della filosofia d'Aristotele* del nobile veneziano Lodovico Dolce.<sup>2</sup> Generalmente etichettato come 'poligrafo',<sup>3</sup> costui è ben noto agli storici della letteratura per i suoi versi, le sue commedie, le sue tragedie, le sue prose, i suoi lavori di 'divul-

sognerà quindi rettificare l'affermazione di LARDET, *La Rhétorique d'Aristote*, cit., p. 524, secondo cui il *corpus* logico di Aristotele non fu «jamais traduit en vernaculaire» poiché «la technicité de la logique la réserve à l'Université: le vernaculaire apparaissait en l'occurrence incongru, voire impossible». Per quanto inedito, il volgarizzamento di Mariner non può essere trascurato, né si deve dimenticare che – come si è accennato *supra*, p. 370 – la storia dei volgarizzamenti aristotelici inizia nell'XI secolo proprio con le versioni tedesche di due testi appartenenti a ciò che più tardi si chiamerà l'*Organon*.

<sup>1</sup> Le citazioni sono tratte da *L'istrumento della filosofia* di M. Alessandro Piccolomini, Venezia, G. de' Cavalli, 1565 (ma l'*editio princeps* è del 1551), ff. 3r-4r, 5v. Al f. 4r si noti il riferimento all'ignoranza linguistica delle donne: «non essendo costume in Italia di far loro apprendere altra lingua, che quella, che dalle nutrice imparano, restan per questo priue, et ignude senza lor colpa di quegli habiti [ed.: *habili!*], che far le potrien felici». Analoghi spunti 'femministi' erano stati segnalati da WASIK, *art. cit.*, pp. 46-47, nei precedenti volgarizzamenti polacchi di Glaber de Kobylin.

<sup>2</sup> La prima parte reca sul frontespizio: in Venetia, appresso Gio. Battista, et Marchiò Sessa, et Fratelli. La seconda e la terza parte danno solo il luogo di pubblicazione, senza menzionare l'editore. In tutte e tre manca l'indicazione della data. Nelle citazioni e nei riferimenti uso sempre l'esemplare conservato presso la British Library di Londra, con segnatura 232K24. Ho consultato anche l'esemplare della Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, segnatura bx4705, che tuttavia presenta una disposizione delle parti anomala, in quanto la *Natural filosofia* è legata davanti alla *Dialettica* e alla *Moral Filosofia* – la quale segue, come di norma, la *Dialettica* (ff. 62r e ss.), benché a conclusione di quest'ultima si dica (f. 61v, corsivo mio): «Il fine della somma della Dialettica, segue la somma della natural Filosofia ne i libri di Aristotele».

<sup>3</sup> R. BRAGANTINI, 'Poligrafi' e umanisti volgari, in *Storia della letteratura italiana. Volume IV. Il primo Cinquecento*, a cura di E. Malato, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 681, fa di Lodovico Dolce e Girolamo Ruscelli i simboli di «una nuova figura di operatore culturale: il "poligrafo"».

gazione' storica (che ebbero grande successo editoriale) ed i suoi interventi sulla pittura e sulla questione della lingua. La sua opera di esposizione del pensiero aristotelico è invece rimasta completamente nell'ombra: nemmeno menzionata nella voce del *Dizionario biografico degli italiani* a lui dedicata, viene solo fugacemente ricordata nella ricca monografia di Ronnie H. Terpening, *Lodovico Dolce, Renaissance Man of Letters*.<sup>1</sup> A scanso di equivoci chiariamo subito che Lodovico Dolce – pur formatosi all'università di Padova e amico di pensatori di discreta levatura, come Giasone Denores, autore fra l'altro di compendi volgari della filosofia pratica e della *Retorica* aristotelica – è un semplice dilettante di filosofia. Ciononostante vale la pena di spendere qualche parola sulla sua *Somma* perché, pur non avvicinandosi nemmeno lontanamente all'elevato modello offerto dai compendi del Piccolomini, essa riunisce in sé, spesso esibendoli in una forma particolarmente ingenua e appariscente, alcuni degli aspetti più caratteristici della diffusione vernacolare di Aristotele nel Rinascimento. La fluidità dei generi letterari e la varietà delle forme esegetiche infatti si accompagna qui a tensioni, a slittamenti concettuali, spesso a confusioni teoriche che possono sconcertare. Resta ciononostante significativo che la dichiarata fedeltà ad Aristotele da un lato lasci il posto a un'inarrestabile tendenza, comune a quasi tutta la letteratura aristotelica in italiano della seconda metà del Cinquecento, a rileggerne le dottrine alla luce di un rigido cattolicesimo controriformista; d'altro lato diventi lo strumento non solo per proporre ardite contaminazioni fra la filosofia aristotelica e altre tradizioni di pensiero, ma anche per spacciare, sotto il nome dello Stagirita, idee lontanissime se non opposte a quelle da lui effettivamente difese.

La *Somma* si compone di tre parti distinte, consacrate rispettivamente alla logica, alla filosofia pratica e alla filosofia naturale. Le prime due parti hanno paginazione continua: la prima, intitolata *Dialettica* in conformità a una tradizione di chiara origine medievale, copre i ff. 1r-61v; la seconda – cioè la *Abbreviazione della Moral filosofia di Aristotele, cioè ethica, politica, et economica* – copre i ff. 62r-132v. È però probabile che l'ordine tipografico non rifletta quello di composizione, e che la *Dialettica* sia stata redatta dopo la *Moral filosofia*, ma fu stampata prima in ossequio alla concezione aristotelica della

<sup>1</sup> Cfr. G. ROMEI, *Dolce, Lodovico*, in DBI, XL, 1991, pp. 399-405; R.H. TERPENING, *Lodovico Dolce, Renaissance man of letters*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1997, pp. 128-129, 158, 168. Qualche riferimento alle prefazioni della *Somma* anche in C. DE FILIPPI BAREGGI, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988, che dedica a Dolce pagine importanti. A p. 53, dopo aver sottolineato la difficoltà di classificare la produzione libraria del Cinquecento, nella quale abbondano «rifacimenti e sunti, di cui non si distingue dove finisce il plagio e dove inizia una produzione propria», l'autrice si chiede: «dove collocare la *Somma di tutta la natural filosofia* di Dolce?». Un rapido cenno a quest'opera avevano fatto già OLSCHKI, *op. cit.*, pp. 239-240 ed E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1978<sup>3</sup>, II, p. 642.



logica come strumento del sapere scientifico, propedeutico allo studio di qualsiasi disciplina filosofica. Non si spiegherebbe, altrimenti, perché nella chiusa della *Moral filosofia* Dolce annunci ai lettori la pubblicazione della *Dialettica* come probabile;<sup>1</sup> né si spiegherebbe perché nell'epistola dedicatoria, rivolgendosi a Sebastiano Erizzo, divulgatore di Platone in lingua italiana, Dolce faccia riferimento solo alla filosofia pratica.<sup>2</sup>

La terza parte della *Somma* ha paginazione autonoma e si intitola *Somma di tutta la natural filosofia di Aristotele, Raccolta da M. Lodovico Dolce: Nella quale si contengono Della Fisica libri VIII, Del Cielo libri IIII, Della generatione Libri II, Delle Meteore Libri IIII, Dell'Anima Libri III*. Essa si apre con una epistola «Ai Lettori» nella quale Dolce dichiara di voler applicare la lodevole pratica di «abbreviare e ridurre in compendio i buoni Autori» anche a «i gran libri di Aristotele», che «si apprendono con grande difficoltà nelle Scole», mentre «in tal forma ridotti, possono esser facilissimi a ciascuno» (f. 2r-v). Dopo un encomio di maniera dello Stagirita, che avrebbe superato «di gran lunga gli ingegni umani» e «solo in una cosa peccò: e questo in tener l'anima mortale» (f. 3r), Dolce offre, come annunciato, una presentazione molto sintetica delle principali opere della filosofia naturale. Lo stile espositivo, però, cambia notevolmente da opera a opera. La *Somma della Fisica di Aristotele* (ff. 4v-25v), propone un riassunto banale, e privo di precisi ancoraggi al testo, del contenuto degli otto libri della *Fisica*, suddivisi in capitoletti (ad esempio: «Della prima materia», «Della Forma», «Della Priuatione», ecc.). Unici aspetti notevoli sono i frequenti riferimenti a dottrine specificamente cristiane come la creazione del mondo, l'onnipotenza e l'infinità di Dio, nonché l'uso di immagini e di tavole dicotomiche: una pratica, quest'ultima, che la storiografia ha generalmente ricollegato all'influenza di Theodor Zwinger e della sua rilettura 'ramista' di Aristotele, ma che non è infrequente nei volgarizzatori italiani, almeno a partire da Bernardo Segni.<sup>3</sup>

Dolce introduce immagini, e ancor più massicciamente tavole dicotomiche nel presentare non solo la *Fisica*, ma anche il *De caelo*, il *De generatione* e il *De anima*.<sup>4</sup> Del resto tutti i suoi compendi della filosofia naturale hanno

<sup>1</sup> Si veda il f. 132v, corsivo mio, ove, dopo aver polemizzato contro coloro che non scrivono mai nulla per non esporsi alla critica altrui, Dolce afferma: «Ma io poco curandomi di così fatti huomini, penso ancora di darui a leggere la *Dialettica* di Aristotele, chiarissimamente in breue sommario ridotta».

<sup>2</sup> Dolce infatti vi dichiara di ritenere «di grandissimo profitto» che si potesse «uedere nella nostra uolgar lingua, e ridotta a una ragioneuole breuità», «la dottrina di Aristotele (per tacer le altre sue parti) specchio e regola del uiuer Ciuile, e parimente ordine de le cose publiche». Su Sebastiano Erizzo, autore di volgarizzamenti italiani del *Timeo* e di una silloge di *Dialoghi* platonici, si veda la relativa voce di G. BENZONI in DBI, XLIII, 1993, pp. 198-204.

<sup>3</sup> Cfr. BIANCHI, *Renaissance readings of the Nicomachean Ethics*, cit.

<sup>4</sup> Per le immagini cfr. ff. 32v, 33r, 69v, 71v; per le tavole dicotomiche si vedano i ff. 7r, 18r, 18v, 19v, 22r, 41v, 53r, 54v, 55v, 56v, 58r, 63r, 64r, 67r, 68r, 73r.

caratteristiche analoghe, anche se l'approccio diviene sempre più selettivo: ad esempio egli liquida in due pagine (ff. 33v-34v) i libri III e IV del *De caelo*, mentre trascura quasi completamente il libro I del *De anima* per dedicare ampia attenzione al II, soffermandosi in particolare sulla natura e la funzione dei cinque sensi. Nell'affrontare il III libro, Dolce interrompe bruscamente l'esposizione delle dottrine di Aristotele per fare spazio agli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima proposti da Platone, che dichiaratamente attinge a una fonte non propriamente aggiornata, cioè Macrobio:

Appresso quello, che s'è detto dell'anima secondo Aristotele, e secondo le ragioni di alcuni altri dotti parlando pure filosoficamente, sia, secondo il mio parere, non picciolo utile di chi legge di addur le ragioni di Platone intorno all'immortalità di essa anima, ualendoci di Macrobio, il quale, come chiaramente si uede, fu Accademico, e seguitator della dottrina di Platone (f. 83r).

Dopo aver elencato le «sofistiche ragioni» portate da Aristotele contro Platone, Dolce dà nuovamente voce ai platonici e, ribadita l'immortalità dell'anima, chiude il suo compendio della filosofia naturale con la discussione di «una cosa, che par giocosa, ma tuttaua è grave, e da Filosofo: cioè, qual nacque prima l'Ovo, o la Gallina» (cfr. ff. 95v-97v). Il comune denominatore nell'affrontare i due problemi, di natura come si vede assai differente, è dato dall'ossequioso rispetto del dettato della fede cristiana, espressamente dichiarato nella *Iscusatione* che chiude il volume dedicato alla filosofia naturale, ove Dolce sottolinea che, per quanto attiene alla dottrina dell'anima, si rimette «in tutto e per tutto alla uera Theologia, et a censori delle cose sacre» (f. 98r). Lo scopo dell'*Iscusatione*, tuttavia, non è solo di protestare la propria ortodossia religiosa ma anche di pubblicizzare il suo «uolometto della memoria» e «una uolgar *Rhetorica*», e di giustificarsi per la scarsa eleganza dello stile e della terminologia, imposta, a suo dire, da esigenze pedagogiche:

Poteua oltre a cio con piu belle parole e con piu polito stile di tutta questa materia trattare: ma non ho giudicato, ch'ove il fin solo è d'insegnare, si conuengano isquisiti ornamenti. Onde anco ho lasciati alcuni termini, come stanno nel Latino, accioche in questa nostra lingua, uengano intesi, quantunque auessi potuto spiegarli con altre uoci (f. 98r-v).

Quanto alla sopramenzionata *Dialettica*, essa ripercorre la struttura canonica dell'*Organon* (*Isagoge* di Porfirio inclusa) e ne offre un'esposizione di sapore 'scolastico', sia nel senso che l'aderenza ai testi di Aristotele è qui totalmente abbandonata a favore di una trattazione più manualistica dei principali problemi della logica, sia perché la terminologia e gli stessi contenuti sono chiaramente influenzati dagli sviluppi della riflessione tardomedieva-



le.<sup>1</sup> L'aspetto più singolare, a mio avviso, è però costituito non tanto da quest'eredità del passato quanto dallo sforzo di chiarificare le dottrine logiche con esempi ispirati all'attualità religiosa. Così nell'ampia sezione dedicata alle figure del sillogismo troviamo sillogismi crudamente edificanti,<sup>2</sup> sillogismi che rievocano le polemiche antiprotestanti,<sup>3</sup> sillogismi che trasmettono gravi pregiudizi antisemiti.<sup>4</sup> Questo tentativo di inserire credenze e valori cristiani all'interno di un'introduzioncina alla logica conduce talora Dolce a prese di posizione di forte valenza 'ideologica'. È quanto accade nella trattazione «dell'esempio», ove per chiarire che esso ha valore argomentativo nella misura in cui «non v'entri alcuna dissomiglianza», Dolce 'storicizza' il modello di vita evangelico e sottolinea che, mutate le circostanze, la comunione dei beni non è più necessaria:

[...] così la dissomiglianza fa, che'l conseguente non puo ben conuenire con l'antecedente: come, i discepoli di CHRISTO poneuano in comune i loro beni, adunque dobbiamo portare in comune tutti i beni. Qui u'è dissomiglianza. Percioche i discepoli seruiauano al tempo, percioche i Tiranni si usurpauano l'hauere di coloro, che credevano in CHRISTO: benché dobbiamo credere, che essi cio principalmente e assolutamente facessero per zelo di carità. Hora non è la stessa cagione (ff. 37v-38r).

La *Dialettica*, come già si è detto, è seguita dalla *Abbreviatione della Moral Filosofia di Aristotele*. Poiché nel presentarla Dolce afferma di voler esporre le tre parti della filosofia pratica per facilitare chi non ha modo o tempo di leggere direttamente i rispettivi libri di Aristotele, né le loro «auiluppate, oscure, e confuse spositioni» (f. 63v), ci si aspetterebbe un compendio parafrastico analogo a quello adottato per presentare la filosofia naturale, oppure un compendio di taglio manualistico come quello della logica. Invece, se è possibile rilevare alcune continuità di contenuto (la costante curvatura confessionale del discorso) e di metodo (l'uso delle tavole, cfr. f. 66r), il capitolo «Divisione delle Virtù» (f. 66v) segna uno stacco netto. Lungi dall'analizzare la classificazione aristotelica delle diverse virtù, Dolce vi propone un lungo elenco alfabetico (ff. 67v-79r) di termini più o meno direttamente legati ai

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio i riferimenti alla distinzione fra «Antepredicamenti» e «Postpredicamenti» introdotta da «i nostri piu moderni» (f. 11v) o all'insegnamento di non meglio precisati «Scotisti» (f. 34v).

<sup>2</sup> Ad esempio: «Niuno possederà il Regno di Dio, che fa prosupposto di peccare, Ogni puttaniere fa prosupposto di peccare adunque, Niun tale possederà il regno di Dio», f. 33v.

<sup>3</sup> Ad esempio: «Tutto quello che merita la grazia di Dio giustifica, La fede accompagnata dalle opere, merita la grazia di Dio, adunque La fede accompagnata dalle opere giustifica», f. 33r. Analoga volontà di esaltare la «Catholica Chiesa Romana» in alcuni sillogismi ai ff. 34v e 41v.

<sup>4</sup> Ad esempio: «Niun Christiano è usuraio, I Giudei sono usurai, I Giudei non sono Christiani»; «Quelli, che non sono da Dio, odiano la parola di Dio, I Giudei odiano la parola di Dio, adunque I Giudei non sono da Dio», f. 33v.

problemi della filosofia morale,<sup>1</sup> con le relative definizioni, solo in parte tratte dallo Stagirita. Infatti a volte egli attinge ad altre fonti, come Cicerone (f. 68r), Orazio (f. 76r) e Agostino (f. 69r); altre volte si ispira alla teologia cristiana;<sup>2</sup> altre ancora contrappone apertamente la prospettiva aristotelica a quella religiosa.<sup>3</sup>

Nelle pagine finali dell'*Abbreviatione della Moral Filosofia di Aristotele* questo distacco dal pensiero aristotelico si consuma definitivamente. Ciò è evidente nelle parti dedicate alla *Politica* e agli *Oeconomica*, ove le tesi di origine aristotelica non sono molte, mentre abbondano idee di ispirazione genericamente 'agostiniana'<sup>4</sup> nonché le citazioni di San Paolo, Cicerone, Seneca, Ambrogio, Boezio, Petrarca e Bembo. Non meno significativa, però, è la conclusione della parte dedicata alla morale ove, abbandonato ogni riferimento all'*Etica Nicomachea*, Dolce offre ai suoi lettori un'amplissima scelta – una ventina di pagine, anche qui organizzate secondo l'ordine alfabetico – degli «aurei» detti di Isocrate (ff. 79r-84v) e di Seneca (ff. 84r-88v).

Si è più volte insistito sulla natura essenzialmente 'eclettica' dell'aristotelismo o – per riprendere la formula di Schmitt – degli «aristotelismi» del Rinascimento.<sup>5</sup> Credo che la natura di quest'eclettismo potrà apparire in una nuova luce quando si terrà in maggior conto la produzione aristotelica nelle lingue vernacolari. Perso il primato acquisito a partire dal XIII secolo, durante il Rinascimento la filosofia di Aristotele non solo si confrontò, interagì, si contaminò, talvolta si fuse con altre tradizioni filosofiche, ma divenne anche il veicolo attraverso il quale furono trasmessi teorie, concetti, e persino materiali testuali eterogenei; materiali che – come dimostra il caso, tutt'altro che isolato, di Dolce – potevano avere poco o nulla a che vedere con l'interpretazione del pensiero dello Stagirita. È anche per que-

<sup>1</sup> Vale la pena di segnalare che l'ordine alfabetico è chiaramente modellato sul latino e non sull'italiano. Non si spiegherebbe, altrimenti, perché sotto la lettera A si trovino «emulatione», «equanimità», «equità», oppure perché «economia» compaia sotto la lettera O. Viene da chiedersi se Dolce non stia semplicemente volgendo in italiano un elenco latino trovato in qualche fonte non dichiarata. Del resto la propensione di Dolce a riprendere, e a volte a copiare testi altrui è nota, e diede adito ad accuse di plagio. Per una messa a punto in proposito, con particolare riferimento alle *Osservazioni nella volgar lingua*, si veda D. PASTINA, *La grammatica di Lodovico Dolce*, in *Sondaggi sulla riscrittura del Cinquecento*, a cura di P. Cherchi, Ravenna, Longo, 1998, pp. 63-73.

<sup>2</sup> «Dio è una infinita sostanza, il quale in uirtù della sola parola creò, e conserua tutte le cose», f. 71v.

<sup>3</sup> «Fine: il fine dell'huomo, come scriue Aristotele, è obedire alla ragione [...]. Ma il fine del Cristiano è di obedire alle sante leggi di Dio. E questa è la uera Filosofia», f. 72v.

<sup>4</sup> Ad esempio l'origine divina dell'ordine politico e l'obbligo di seguire la «uera religione [...] che fu ordinata da IDDIO, e da CHRISTO Signor nostro e confermata dalla Santa Chiesa Romana», ff. 89r-90v.

<sup>5</sup> Sull'«eclettismo» dell'aristotelismo del Rinascimento cfr. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, cit., pp. 89-109. Sugli «aristotelismi», ivi, p. 10 e 111-112.

sta ragione che la tradizione aristotelica rimase ancora nel Rinascimento, malgrado la concorrenza del platonismo, dello stoicismo, dell'atomismo e dello scetticismo, una delle principali fonti della 'acculturazione filosofica' dell'Occidente; una 'acculturazione filosofica' non più ristretta, come nel tardo Medioevo, agli studenti e ai maestri universitari, o a quei pochi 'laici' capaci di padroneggiare il latino scolastico, ma ormai in grado di coinvolgere strati più ampi della società. A giudicare dalla *Somma* di Lodovico Dolce verrebbe però da concludere che, nel diventare «popolare» – nell'accezione di Wasik – l'aristotelismo andò sempre più perdendo ogni specifica identità. Sarebbe tuttavia errato trarre generalizzazioni affrettate, perché anche l'aristotelismo 'volgare' presenta una vasta gamma di tendenze, che andranno più attentamente valutate. Perché ciò possa avvenire, bisognerà però dedicare maggiore attenzione alla complessa e variegata letteratura aristotelica vernacolare, che certo, malgrado alcune notevoli eccezioni, è spesso qualitativamente modesta, ma ciononostante rappresenta una componente quantitativamente rilevante, e perciò non trascurabile, dell'aristotelismo del Rinascimento.

PROPHETIC REPRESENTATION  
AND POLITICAL ALLEGORISATION:  
THE HOSPITALLER IN CAMPANELLA'S  
*THE CITY OF THE SUN*\*

JEAN-PAUL DE LUCCA

SUMMARY

Scholars have long been puzzled by Campanella's peculiar choice of the Hospitaller as one of the two interlocutors in *The City of the Sun*. While much has been written by Campanella and his commentators to account for the Genoese sailor of Columbus, who was the Knight's guest in the dialogue, the host remains a largely mysterious character. Campanella himself makes just a couple of fleeting references to the Hospitaller Knights of Malta in his works, leaving us with an absence of textual evidence which adds to the complexity of understanding a choice that is evidently not accidental. The aim of this contribution is to present a number of historical considerations on the ancient Hospitaller Order of St. John of Jerusalem – universally known as the Knights of Malta – and its presence in the Mediterranean, particularly in Calabria, as a backdrop for exploring Campanella's choice in the light of both the prophetic and the political elements that underpin *The City of the Sun* and – as this article hopes to show – the figure of the Hospitaller.

A CURSORY glance at Tommaso Campanella's acclaimed *magnum opus*, *The City of the Sun*,<sup>1</sup> may well give the reader the impression that the Hospitaller's role is secondary to that of the Genoese sailor, insofar as the latter speaks for the greater part of the dialogue, while the former's role is often limited to a few enthusiastically inquisitive interventions that give his guest the cue to elaborate further upon his description of the city of the Solarians. This may well be true about the earlier part of the dialogue; but as the work progresses, the careful reader will note a higher level of engagement by the knight.<sup>2</sup> His sparse interjections gradually expose a cer-

\* I would like to thank Jill Kraye (Warburg Institute, University of London) for her comments and advice.

<sup>1</sup> T. CAMPANELLA, *The City of the Sun*, translated by D. J. Donno, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1981, p. 121. Unless otherwise indicated, all quotations and references in this article are based on Donno's translation of the 1602 edition. The translation of quotations from Campanella's other works are my own.

<sup>2</sup> This was noted by Lina Bolzoni in her introduction to T. CAMPANELLA, *La Città del Sole / Civitas Solis*, 2<sup>nd</sup> ed., Milano, Mondadori, 1998, pp. xxvi-xxvii.

tain degree of familiarity with philosophy and theology,<sup>1</sup> astrology, canon law, history, politics and medicine.<sup>2</sup> It is clear that some of the views held by Campanella himself are expressed by the Hospitaller, thus dispelling the initial impression that it is only the Genoese who acts as the author's mouth-piece. A particularly significant phrase uttered by the knight serves to put forward Campanella's own view that of all positive religions Christianity is the one closest to natural religion and that it will become «mistress of the world [...] once its abuses have been corrected».<sup>3</sup> Campanella's description of an ideal state, founded on natural law,<sup>4</sup> appears as the political means through which his prophetic vision of the opening of a new period in human history – the «aurea età felice» or «il secolo aureo» – that would pave the way for the second coming of Christ could be realised.<sup>5</sup> The intertwining of prophecy and politics (two major aspects of Campanella's thought elaborated in many of his works) is the key to understand and interpret the entire text of *The City of the Sun*. It is also against this backdrop of a mix of prophecy and politics that I hope to shed some light on the motivation that might have led Campanella to insert the figure of a Hospitaller as an interlocutor in the poetical dialogue. Important aspects of the nature and the history of the Hospitaller Order of St. John of Jerusalem – known as the Knights of Malta – will be expounded in parallel with a detailed discussion of the fleeting references to the knights found in some of Campanella's works and within the wider context of his ideas. The main features of the Order that will be examined here include their status as a religious order, their historical attachment to the Holy Land, the requirement of nobility for membership, their military spirit and their role as a leading naval power actively engaged against the Ottoman Turks and their North African Muslim allies. Paying particular attention to the presence of the Knights in Cal-

<sup>1</sup> The editions based on the 1602 manuscripts already contain references to Plato and Aristotle, while the Paris edition of 1637 is augmented with references to theologians, particularly Thomas Aquinas.

<sup>2</sup> In the 1637 edition, Campanella adds two important statements by the Hospitaller on how medicine and astrology complement each other without necessarily falling into superstition.

<sup>3</sup> The reform of the Church is a central theme in Campanella's messianic vision of religious and political unity. The primacy of Christianity and the Church's mission to convert all human beings to faith in Christ is particularly evident in *Reminiscentur*.

<sup>4</sup> *The City of the Sun* can be described as a utopia not so much for its obvious idealist nature but more specifically because, unlike other forms of ideal states, it is based on law. Cfr. M. A. R. AVILÉS, *The Law-Based Utopia*, «Critical Review of Social and Political Thought», III, 2000, 1, pp. 225-248.

<sup>5</sup> Germana Ernst has written a great deal about the relation between prophecy, law, reform, utopia and unity in *The City of the Sun*. For a summary see G. ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, particularly chapter 3.

abria and the 'Calabrian perception' of the role of the bearers of the eight-pointed cross will add another dimension to this backdrop that may serve to contextualise the choice of the Hospitaller in *The City of the Sun*.

#### 1. NOBLE, RELIGIOUS SOLDIERS

Hosp.: I see, moreover, that we know not  
what we do but are instruments of  
God.<sup>1</sup>

The Hospitaller Order of St. John of Jerusalem was officially established and granted papal recognition by means of Paschal II's bull *Pie postulatio voluntatis* of 15 February 1113. In the mid-eleventh century, the Caliph of Egypt had authorised a group of merchants from the Republic of Amalfi to build a church and a hospital in Jerusalem to care for pilgrims. The bull of foundation transformed the brotherhood that ran the hospital into an autonomous Order falling under the direct jurisdiction of the pope. The bull addressed the founder and first superior of the newly established order, the Blessed Gerard, as the superior («*praepositus*») of the Xenodocheum of Jerusalem and already referred to a number of xenodochea run by the Hospital in other parts of Europe and the Mediterranean.<sup>2</sup> For even before its transformation into the first international and self-governing order, Gerard's brotherhood offered care and accommodation to pilgrims travelling to the Holy Land, an old tradition that would survive (not without problems) even after the fall of Jerusalem into Muslim hands.<sup>3</sup> The Hospital in Jerusalem was «the first European body of its kind to retain a permanent medical staff [... and was] the greatest and most advanced of the hospitals at the time».<sup>4</sup> Early accounts of its activities suggest that the doctors of the hospitals (who were not necessarily members of the Order or Christians) had a considerable amount of practical knowledge and that the Order had no qualms about entrusting the medical care of the sick to the hands of human knowl-

<sup>1</sup> *The City of the Sun*, p. 121.

<sup>2</sup> The word Xenodocheum (of Greek origin) was used to refer to the early institutions that cared for the sick. Paschal II's bull refers to «Xenodochea or Ptochea in the western parts at Bourg St. Gilles, Asti, Pisa, Bari, Otranto, Taranto, and Messina, known by the name and style of Jerusalem».

<sup>3</sup> Between 1612 and 1613, Tobias Adami (who would eventually publish the first edition, in Latin, of *Civitas Solis* in 1623) visited Campanella in his prison cell in Naples together with the young Rudolf von Binau, as they made their way back from a pilgrimage to the Holy Land after a stop in Malta (cfr. *Syntagma*, art. III; see also L. FIRPO, *Tobia Adami e la fortuna del Campanella in Germania*, in *Storia e cultura del mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Cosenza, Lerici, 1978, 86, 92).

<sup>4</sup> C. MORRIS, *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 280.

edge and scientific practice.<sup>1</sup> The brothers of the Order were primarily and directly involved in offering spiritual care and physical comfort to «the holy sick, our blessed Lords», as the Knights always referred to those entrusted to their care. Hospitality remained the highest ranking virtue of the Order, even when it later became involved in military struggles against Muslim enemies. Early witnesses have described how the hospitals of the Order admitted the sick and infirm of all origins, classes and religions.<sup>2</sup> Moreover, all Knights were expected to serve the sick, and it remained customary for the Grand Master himself to visit the *Sacra Infermeria* occasionally and to look after the patients personally.<sup>3</sup>

The origin of the Hospital in Jerusalem has been the subject of much debate among historians of the Order. Its Vice-Chancellor William Caoursin wrote in 1496 that the hospital was founded by Judas Maccabeus himself, together with his relative John Hyrcanus, to receive pilgrims visiting Solomon's Temple in the second century BC. Writing earlier in the fourteenth century, the Hospitaller historian William of S. Stefano claimed that Zacharias, the father of John the Baptist, had been in charge of running the hospital which Judas Maccabeus had supported years earlier.<sup>4</sup> The historical validity of such claims is at best dubious, but the efforts to connect the Order with the ancient Maccabees are anything but fortuitous. The intended military connotations become clear when one considers that Mattathias, the father of the Maccabees, was a Jewish priest who had led a revolt against the Seleucids. His son Judah eventually overthrew that dynasty and reintroduced traditional Jewish worship. He was succeeded by his brother Jonathan, the High Priest, who thus became at once the religious leader and military commander of the Jews, justifying military activity for a just cause.

Soon after its founding in 1113, the newly established religious Order found itself in the midst of the Crusades.<sup>5</sup> As many of the brothers had previously formed part of the troops of Western and local kingdoms, the second Superior (and the first one to be styled 'Master'), Ramon du Puy, added military spirit as the fourth vow of the Order. Du Puy and his brethren were deeply

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>2</sup> The Rule of the Order of St. John was based on Chapter 53 (On the Reception of Guests) of the Benedictine rule. Apart from the allusion in *The City of the Sun* (p. 83), Campanella specifically refers to the supremacy of the principle of hospitality even during war, see J. P. DE LUCCA, *Ius gentium*, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. II, edited by E. Canone and G. Ernst (forthcoming).

<sup>3</sup> This custom was retained even after the Knights' arrival in Malta in 1530.

<sup>4</sup> For a comprehensive discussion of these claims see E. E. HUME, *Medical work of the Knights Hospitallers of Saint John of Jerusalem*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940.

<sup>5</sup> The early development of the Order was largely influenced by those events, but they were not the cause of its foundation.



inspired by the Maccabees who, though few in number, had managed to defeat seemingly invincible enemies. This decision was to forever shape the history of the Order. When Pope Alexander IV granted the arms to the Order in 1259, he wrote:

Whereas the Lord Almighty has built your Order upon the foundation of obedience, as an immovable pillar in His Church, for the defence of the Holy Land, of which you are the renowned and stalwart champions [...] a council of righteous men and a gathering of mighty men of the King of kings, in whose hands verily are two equal swords and burning lights, to execute vengeance upon the nations and to protect the city of the Lord; so therefore we intend to strengthen with suitable gifts and to encourage with worthy favours your Order and yourselves also, who are the soldiers of Christ, in whom the Lord has aroused in those parts the spirit of the mighty Maccabees [...].<sup>1</sup>

Military metaphors and references to the Maccabees remained a recurring feature in papal documents relating to the Order. In the bull of 31 April 1591, for instance, Pope Gregory XIV referred to the Knights as «the true champions [*athletæ*] of Christ, emulators of the Maccabees, who wear helmets against the enemies of the name of Christ». <sup>2</sup> Incidentally, this is one of the few papal documents that refer to the 'Cardinal Grand Master', since Fra' Hughues Loubenx de Verdalle (1531-1595) was the only head of the Order to receive a cardinal's hat during the Knights' sojourn in Malta, thus being at the same time a Prince of the Church and the Sovereign of Malta. <sup>3</sup>

It is interesting to note that references to the Maccabees abound in both the political and prophetic works of Campanella. In the first appendix to Article IX of his *Articuli prophetales*, he uses many examples from the Old Testament and non-Christian civilisations to show that the unity of religious and political leadership is in accordance with the law of nature. <sup>4</sup> Among the models of a «*princeps pastorum*» and «*rex et sacerdos summus*» he cites the Maccabean kings after Mattathias who, «after the revolt against Anthiochus Epiphanes, the archetype of the Antichrist, reigned in both spheres [i.e., spiritual and temporal], and the same will happen with the monarch

<sup>1</sup> Translation from the original by W. Porter (with some variations from the original which are not indicated here); reproduced in E. J. KING, *The Hospitallers in the Holy Land*, London, Methuen, 1931, pp. 278-279.

<sup>2</sup> *Privilegi della Sacra Religione di San Giovanni Gerosolimitano con un Indice volgare*, in Borgo Novo, nel Marchesato di Roccaforte, 1718, p. 81. It was customary for a new pontiff to issue a bull confirming the rights and privileges of the Order soon after his election.

<sup>3</sup> He was elected Grand Master in 1582. In 1587, some anti-Spanish knights asked for Verdalle's removal. He was summoned to Rome by the pope, who not only confirmed him in his position but named him a Cardinal with the title of S. Maria in Portico in the consistory of 15 January 1588. The Cardinal Grand Master returned to Malta in a strengthened position and managed to subdue the hostilities against Spain.

<sup>4</sup> His examples range from Adam to St. Peter, from Moses to Melchisedech, as well as the Japanese, the Persians etc.



of Christians after the Antichrist». <sup>1</sup> This and other prophetic allusions will be discussed in another section below. In the few lines that make up Chapter xv of his *Discorsi Universali*, <sup>2</sup> Campanella refers twice to the Maccabees. He claims that «it is easy for the Pope to win many with a few [soldiers], like Skanderbeg, Judas Maccabeus and Leo IV». He immediately continues by saying that «[i]t is therefore necessary to have men who are wise in Scripture, who know how to exhort the soldiers in the manner of Moses, Joshua, Mattathias, Maccabeus and Leo IV». <sup>3</sup> This chapter, which deals with the role of the papacy in the war against the Ottomans, opens as follows:

In the activities against infidels, it would suffice for the Pope to establish the said seminaries [mentioned earlier] of religious soldiers, that benefit us and terrify the enemy, in order to achieve continuous victories, as the Maltese do, especially since some of the [Christian] princes will always assist them [...]. <sup>4</sup>

The Knights of Malta were the only renowned military force whose members took religious vows and bore the title *Fra*'. When Ramon du Puy laid down the statutes of the Order based on charity and hospitality as the foundations of its spirituality and activities, <sup>5</sup> he followed Pope Callistus II's instruction that the Order should follow the Augustinian rule, even though certain provisions were made to cater for its specific nature. As has already been noted, the Rule of the Order was also directly inspired by the Benedictine rule. Its ancient motto «*Tuitio fidei et obsequium pauperum*» dates back to Du Puy's Rule; and, given the circumstances of the time, «tuitio fidei» almost immediately came to mean the military defence of the territories

<sup>1</sup> Art. proph., p. 126.

<sup>2</sup> *Disc[orsi] univ[ersali] del governo ecclesiastico per far una gregge e un pastore / secreto al Papa solo, con modi non soggetti alla contradizione de' principi / Compendio del originale*, in *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, edited by A. Guzzo and R. Amerio, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956. The treatise was originally written in Padua in 1593, where Campanella studied medicine and met Galileo.

<sup>3</sup> *Disc. univ.*, p. 1149. Gjergj Kastrioti Skanderbeg (1406-1468), the Albanian general in the Ottoman army who switched sides and commanded an army that defeated the far greater Ottoman forces and drove them out of Albania. His son fled to Naples, where he became a duke, and some of his descendants were also admitted in the Order of St. John. Antimo Cesaro (T. CAMPANELLA, *De politica*, ed. A. Cesaro, Napoli, Guida, 2001, p. 127 n. 234) has identified Leo IV (also mentioned in the same context in *De politica*, ix.21) as the Byzantine Emperor Leo IV 'the Khazar' of the Isaurian dynasty; however, during his short reign the Khazar had unsuccessfully fought against the Abbasids. Considering that Campanella specifically refers to Leo IV fighting for religion «contra Saracenos innumeros», I think that it is more plausible that the reference is to Pope St. Leo IV (reigned 847-855), who had summoned the Christian league that successfully defeated the Muslim pirates in the famous Battle of Ostia, bringing a definite end to the Saracen assaults on Rome. This seems to be confirmed by analogous references to Pope Leo IV in other works.

<sup>4</sup> *Disc. univ.*, pp. 1148-1149.

<sup>5</sup> Later versions of the Rule were always introduced with the first Chapter of Du Puy's Rule.

threatened by Muslim incursions. Since the very early days of the Order, the sword had become a means of defending the faith, but its military successes did not obliterate the other reasons for its existence and the aims of its mission. Although the history of the Knights is littered with glaring examples of what many would rightly consider religious hypocrisy and travesty – a feature that is clearly not exclusive to the Order of St. John – the Hospitaller was not just a warrior by definition but also a member of a religious order that fell under the direct jurisdiction of the pope.

The autonomy of the Order seems to have been a distinctive feature since its foundation. Besides enjoying the privileges of a canonically constituted religious order, such as immunity from secular government and civil proceedings, the Knights were also exempt from local ecclesiastical jurisdiction. In the bull *Pie postulatio voluntatis*, Paschal II had immediately decreed in a very straightforward manner that all the revenues of the Order «shall be held and possessed by your Hospital, all opposition of the Bishops or the officials of the Bishops notwithstanding».<sup>1</sup>

The rights and privileges of the Order were at the centre of countless contentions between local secular and ecclesiastical authorities, not only in those places where the Knights had their headquarters but also in other locations where they were present. Calabria was such a place. But beyond the anxieties and tensions these immunities and privileges unavoidably caused due to their abuse and exploitation, the fact that the Order had been placed directly and exclusively under the sole authority of the pope gave it a distinctly universal nature which complemented the variety within its membership. A parallel may be drawn here with Campanella's own ideal of political (and military) unity under the religious leadership of the pope, of which this Order of «religious soldiers» appeared as a microcosm. Moreover, even though he expresses his apprehension of the ills caused by rifts between ecclesiastical and secular powers, he defended the primacy of ecclesiastical privileges over secular rule for the sake of unity and stability.<sup>2</sup>

The eight-pointed cross used and worn by the Knights of Malta was held to represent among other things the eight Beatitudes, which especially in the Gospel of Mark are presented as the characteristics of the Messianic kingdom. Besides the symbolic representation of their spirituality, the eight

<sup>1</sup> Translation of the original in E. J. KING, *op. cit.*, p. 27.

<sup>2</sup> In 1598, Campanella had intervened in the dispute between bishop Montorio of Nicastro and the Spanish authorities. The bishop excommunicated the city and a number of officials, including Luis Xarava, who was soon to become the main prosecutor against the alleged conspirators in the revolt in Stilo. Consistent with the position taken in other works, Campanella claimed that Spain's supremacy over other Christian nations would always ultimately be subject to papal authority. He refers to this event in his *Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione*, published in FIRPO, *Processi*, p. 290.

points of the cross also denoted the diverse origins of the members of the Order united as one brotherhood administratively divided into eight *langues* (tongues).<sup>1</sup> Another one of the very few references Campanella makes to the Knights of Malta mentions precisely the white cross. In the sonnet *A Svizzeri e Grisoni*,<sup>2</sup> the Swiss are praised for their faith and physical strength, but they are accused of abusing of their independence and of being mercenaries who unwittingly became 'enslaved' and fought unjust battles. They are therefore considered plebeians who are not worthy of wearing the symbol of nobility:

Ogni cosa è de' liberi; alli schiavi  
nobile veste e cibo, come a voi  
la croce bianca e 'l prato, si contende.

Everything belongs to free men; but to the slave  
the noble dress and food, as to you  
the white cross and the plains, are denied.

That this is a reference to the Knights of Malta seems to be further confirmed in the last line of the sonnet, where Campanella encourages the Swiss to become free along «with the heroes» («con gli eroi») and to take back from tyrants («signor pravi») what really belongs to them. As Firpo incisively notes, this reminds us of the well-known verses in *Orlando Furioso* (xvii, 77), in which Ariosto makes similar accusations against the Swiss and exhorts them to join the efforts against the Turk. This sonnet also gives a clear indication of Campanella's admiration for the Knights, portrayed here as noble heroes who, by implication, fought on the right side. If Firpo is right in dating this sonnet to the early years of Campanella's imprisonment in Naples,<sup>3</sup> its composition would coincide exactly with the first manuscript of *The City of the Sun*.

It is also worth noting that in this sonnet, Campanella attributes the Knights' nobility not so much to their birth but to their good judgement (in fighting the right battle) and deeds. This would be consistent with the point he often emphasised that true nobility consisted not in merely being of noble birth but in showing wisdom and virtue. This is exemplified in two telling passage of *The City of the Sun*. First, the Genoese describes the Solarians' understanding of nobility:

The one who learns the greatest number of skills and practices them best is judged to have the greatest nobility. Thus they laugh at us because we consider craftsmen

<sup>1</sup> The *langues* were Provence, Auvergne, France, Italy, Castille, Aragon, Germany and England (the latter being suppressed after the Reformation).

<sup>2</sup> *Poesie in Scritti lett.*, p. 109. Membership in the Order was generally open only to men of noble descent. Although there is no specific mention of the Order in this poem, many scholars, including Firpo, have subscribed to this interpretation.

<sup>3</sup> *Scritti lett.*, p. 1328.

ignoble and assign nobility to those who are ignorant of every craft and live in idleness, keeping a host of dissolute and idle servants about them to the great detriment of the state.<sup>1</sup>

A few lines further down, the sailor tries to answer the Hospitaller's claim that a person who studies the sciences cannot possibly know how to govern:

I told them this, and they replied: 'We have greater certainty than you do that so learned a man does know how to govern, since it is your custom to exalt the ignorant either because they are nobly born or because some powerful faction chooses them [...] You must understand that your argument is applicable to your own people rather than to ours'.<sup>2</sup>

Besides being of noble birth, almost by definition, the fictitious Hospitaller in *The City of the Sun* also seems to be familiar with a number of scientific fields, including many of those that attracted the interest of Campanella himself. All this does not necessarily mean that his own experience of the Knights in his native Calabria was not coloured by a rather different kind of behaviour. Nevertheless, one cannot be blamed for yielding to the temptation of speculating that this Hospitaller at least seems to be worthy of his noble title by virtue of the knowledge he possesses. Elsewhere in his writings, and most notably in his series of self-defences, Campanella reiterates that great scientists and artists, even if not of noble birth, ought to be recognised as noble on the strength of their exceptional abilities. By an auspicious coincidence, and no little intrigue, in 1608 one of the best-known artists of Campanella's time, Michelangelo Merisi, known as Caravaggio, was admitted to the Order as a Knight of Grace by Grand Master Alof de Wignacourt. Although the requirement of noble blood had long been a fundamental characteristic of the Order's membership, the class of Knight of Grace – 'Cavalieri di Grazia' – was later added to allow persons who were not of noble origins but who had offered an outstanding service to the Order to join its ranks as honorary members.<sup>3</sup> Since the requirement of nobility remained indispensable, the beneficiaries of this title would be ennobled through the conferment of personal nobility. Campanella clearly has the Order in mind when he suggests that «the King of Spain ought to set up two orders of knights of the sea, like those of Malta, [...] and send them [the young knights] to a novitiate [...] they should be noblemen, like the second-born children of the Barons of his kingdoms, and these will be captains of the sea, and part soldiers».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *The City of the Sun*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>3</sup> See G. VALENTE, *Il Sovrano Militare Ordine di Malta e la Calabria*, Reggio Calabria, Laruffa, 1996.

<sup>4</sup> *Mon. Spagna*, p. 360.

## 2. THE ORDER, CALABRIA AND THE NEW JERUSALEM

Gen...: [A]s to what is soon to happen in the world, I shall tell you about that some other time.<sup>1</sup>

Even though there is no textual evidence of Campanella being in contact with the Order of St. John or its members, this should not dim our hopes of finding in his native Calabria the roots of a probable encounter, even if distant and random, with the activity of the Knights. The rare references in his work disclose at least some familiarity with their undertakings. It was the kind of knowledge he would have acquired not simply through reading and hearsay but through the personal experience of what was really a strong presence that had permeated the history and everyday life of the southern Italian region for years. One cannot exclude the possibility that Campanella had met members of the Order through his close connections with the Neapolitan del Tufo family, with whom he resided shortly after leaving Calabria in 1589. The brother of Mario del Tufo, Orazio, was admitted as a knight in 1582, while Emilio del Tufo, Isabella's brother, had joined a year earlier.<sup>2</sup>

Like many aristocratic families across Europe, Calabrian nobles made it their business to ensure that one or more of their male offspring were enrolled as members of the Hospitaller Order. A glance at the list of Calabrian knights in the late sixteenth and early seventeenth centuries will at once reveal an elite presence of Maioranas and Cavalcantis, Barraccos and Telesios, Mansolinos and Melissaris. The long drawn out feud between the last two powerful families of Reggio Calabria took a tragic twist when Fra' Paolo Mansolino, a Knight of Malta, was killed by the Melissaris. A few months earlier, the Fiscal Luis Xarava – who would be Campanella's prosecutor after the 1599 revolt at Stilo – had arrested members of both factions. These events involving members of the Order were by no means isolated, for, as Valente has convincingly shown, some Hospitallers at the

<sup>1</sup> *The City of the Sun*, p. 127.

<sup>2</sup> Mario del Tufo was a good friend of Campanella and one of his early protectors. It is to him that Campanella dedicated his first published work, the *Philosophia Sensibus Demonstrata*. Isabella del Tufo, Mario's niece, seems to have introduced the young friar to the powerful family after he had written and recited a eulogy to mark the occasion when her husband took possession of his lands (*Syntagma*, p. 30). At that time, Campanella was studying philosophy at Nicastro, where the church of S. Maria Maggiore fell under the jurisdiction of the Order and had its «Cavaliere Cappellano di Malta» (see P. GIULIANI, *Memorie storiche della Città di Nicastro*, Nicastro, Nicotera, 1893, p. 73). Close to Nicastro, at Sant'Eufemia, the Order had a heavily armed fort and watch tower to defend the region against pirates. The place is still known today as 'il Bastione di Malta'.

time were actively involved in feuds and rivalries that caused much unrest across Calabria. Notwithstanding the zeal – typically arrogant at times – of Xarava and other civil authorities, the Viceroy had adopted a very cautious stance in view of the Knights' immunity as members of a religious order. Such privileges were also at the centre of a dispute that arose around 1586 between the Order's *commende* in the diocese of Mileto and the local bishop, Marcantonio del Tufo.<sup>1</sup> The situation was no better in Rossano, where some knights were accused of murdering a number of people. In 1598, it was a well-known fact that «some Knights of Malta belonging to these families [were] the cause of all this mayhem»;<sup>2</sup> but the Spanish authorities were completely incapable of adequately addressing both the banditry purported by men belonging to the lower classes of society and the feudal rivalries that vexed the upper classes. This state of lawlessness was the result of the poor political and juridical organisation prevailing in the Spanish territories at the time. The disturbances in Rossano and elsewhere were soon set aside as the officials of the Viceroy sought to address what was perceived as an even greater danger in the revolt of Stilo, allegedly inspired by the teachings of Tommaso Campanella.

Despite these embarrassing incidents, there were also gratifying moments in the history of the Order's presence in Calabria. These were crowned in 1680 with the election of Gregorio Carafa as Grand Master. Fra' Gregorio had previously served as Prior of Roccella and was the grandson of Fabrizio, the first Prince of Roccella, who had founded the Order's priory in 1614. Fabrizio Carafa was one of the greatest supporters of the Order in Calabria; and the Priory he had set up was one of the most important military outposts in the region and was situated close to Stilo and Placanica.<sup>3</sup> Two of Fabrizio's sons, Francesco and Pietro Vincenzo, were also Knights of Malta.<sup>4</sup> In his declaration after the 1599 revolt, Campanella's father had stated that his son had been in the service of the Prince of Roccella. This is confirmed in Campanella's *Prima delineatio defensionum*, where he says that

<sup>1</sup> G. VALENTE, *Il Sovrano Militare Ordine di Malta e la Calabria*, pp. 50-51. Campanella was a good friend of the bishop. Del Tufo had also upheld ecclesiastical privileges against Luis Xarava and would later be implicated in the failed revolt at Stilo.

<sup>2</sup> See A. GRADILONE, *Storia di Rossano*, Roma, Pallotta, 1926, p. 463.

<sup>3</sup> For a history of the Priory see G. VALENTE, *La fondazione del Priorato di Roccella del Sovrano Ordine di Malta*, in *Civiltà di Calabria. Studi in memoria di Filippo de Nobili*, edited by A. Placanica, Chiaravalle, EffeEmme, 1976, pp. 533-540.

<sup>4</sup> Francesco Carafa (1589-1632) joined the Order in 1608, later becoming Prior of Roccella and Captain of the Order's fleet. Pietro Vincenzo Carafa (1592-1605) was enrolled in 1598 but died at a very young age. Other Carafa families also had their members of the Order, including Fra' Vincenzo Carafa (of the Carafa della Stadera lineage), the Neapolitan Knight of Malta at whose request the Carmelite Paolo Antonio Foscarini wrote his *Lettera* defending the Copernican theories a year before Campanella wrote his own *Apologia pro Galileo*.



Fabrizio knew about his *Dialogo contra Luterani e Calvinisti* and the lost tragedy on Mary Queen of Scots. The Prince had initially shown interest in the young Dominican, but upon learning of the revolt in Stilo he joined his uncle, Carlo Spinelli, in the violent hunt for the rebels. Ironically, Campanella's arrest was carried out by Fabrizio's men.<sup>1</sup> The presence of the Knights of Malta in Calabria had been significantly strengthened after the Order's arrival in Malta in 1530.<sup>2</sup> This is not to say, however, that the Hospitallers did not already have a strong bond with that region prior to this event. Soon after it had been set up, the Order had established a number of houses that were governed by one of its officials called a *praeceptor*, who was in charge of raising funds for the Hospital's activities in the Holy Land.<sup>3</sup> The success of the Order's work in Calabria was clearly facilitated by the local community's profound attachment to the Holy Land. This link had become remarkably fervent after the mystic Gioacchino da Fiore had set up a monastic order in Sila following his return to Calabria from a pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land. For centuries afterwards, the Calabrians remained deeply moved and fascinated by anything related to the place where their religion had been founded and proved very generous in supporting its return to Christianity. There was then a distinctively Calabrian perception of those who proudly bore the name *Hierosolymitani* that permeated through much of the popular culture and mindset of anyone living in that land of sea and sun. Likewise, one can speak of an apparent connection between Gioacchino da Fiore, the Holy Land and the Order of St. John of Jerusalem and (later) of Malta. It is this connection that provides us with a very important part of the thread linking Campanella (whose Calabrian roots are constantly and proudly evoked in his works) to his Hospitaller. Building upon the multifaceted background that has been illustrated above,

<sup>1</sup> Campanella refers to Carafa as «Garaffi» in his poem against Xarava (*Poesie*, p. 244).

<sup>2</sup> The Order of St. John moved to Rhodes in 1310 after being forced to leave the Holy Land. The Ottoman siege of Rhodes led by Suleiman the Magnificent once again forced the Knights to surrender and leave that island on 1 January 1523, with full military honours. After wandering around Italy for some years, at the request of Pope Clement VII, Emperor Charles V of Spain donated Malta to the Order to establish its permanent residence there. In the deed of donation, dated 23 March 1530, Charles V stated that «they should once more return to those duties for the benefit of the Christian community which appertain to their religion; and should diligently exert their strength and their arms against the perfidious enemies of the Christian religion» (the translation is taken from W. PORTER, *A History of the Knights of Malta*, London, Longman, Brown, Green, 1858). The deed also established a special link with Spain through the symbolic donation of a falcon each year on the feast of All Saints. More concretely, the Knights also undertook never to fight against Spain or its allies – an important consideration to make when dealing with a work written during Campanella's early philo-hispanic phase.

<sup>3</sup> With the passage of time, the Order reorganised its internal structures, and these houses became known as *commenderie*, or simply *commende*.

we can now move on to consider an expressly prophetic underpinning to this choice of interlocutor.

That prophecy was regarded by Campanella as a gift from God and an inspiration to guide the world through those great political changes («gran mutazioni») of which he saw himself as both prophet and agent, will be clear to anyone even vaguely familiar with his works. It should suffice to recall that in the *Prima delineatio defensionum*, Campanella claims that he «was guided by human and divine prophecies» and not by «ambition or malice [...] nor was his conspiracy aimed at harming the King».<sup>1</sup> The *Secunda delineatio defensionum* is even more densely peppered with prophetic and astrological citations and, as its subtitle clearly indicates, it formed the basis of what later grew to become his *Articuli prophetales*. References to Gioacchino da Fiore abound in these and many other texts. It would not be exaggerated to suggest that Gioacchino da Fiore was for Campanella's prophetic inspiration what Telesio was for his natural philosophy. He describes the abbot as «our compatriot, to whom God has given the spirit of prophecy and the knowledge of Scriptures, most apt in natural prophecy and sciences».<sup>2</sup> Campanella gives significant weight to Gioacchino da Fiore's vision that each of the seals mentioned in the Book of Revelation represents a period in history inaugurated by a saintly figure (e.g., Zacharias, Constantine, Charlemagne and Abbot Gioacchino himself) and is characterised by the struggle between the followers of Christ (e.g., the Apostles, the «Order of Doctors») and the precursors of the Antichrist (e.g., Herod, Nero, Muhammad, the Ottomans and all heretics). Following Gioacchino, Campanella foresaw that the true Antichrist would appear at the end of the period of the sixth seal, when the «orders of the elect» would struggle with the «orders of the impious».<sup>3</sup> This period was to be inaugurated around the year 1600 and would have been the last period of human history before the second coming of Christ, when Jerusalem would return to Christianity and enable the papacy to move there at the helm of a united world, as one shepherd leading one herd.<sup>4</sup>

Campanella's chosen motto, «Propter Sion non tacebo»,<sup>5</sup> reflects much of what he had absorbed from the Calabrian fascination with Jerusalem and its emergence as the «new Jerusalem» at the end of time. All early and later prophets had spoken about the rebuilding of Jerusalem and this, according

<sup>1</sup> FIRPO, *Processi*, p. 122.

<sup>2</sup> *Art. proph.*, p. 113.

<sup>3</sup> All the «enemies of Christ» (heretics, gentiles, Muslims and Jews) who will converge in the period of the sixth seal are referred to as the «*ordines scelestorum*» (the orders of the impious) in *Art. proph.*, art. VIII, p. 31.

<sup>4</sup> This verse from the Gospel of John (10:1) captures the ultimate aim of Campanella's political philosophy and often appears in his works, including in the subtitle of *Disc. univ.* and on the frontispiece of *Mon. Messiaë*.

<sup>5</sup> Isaiah 62:1.



to Campanella, would happen when all nations unite in that city during the golden century, as Isaiah had prophesied.<sup>1</sup> It was because of the great theological and political reform needed to prepare for the unfolding of this prophecy that he was not ready to remain silent, or be silenced.

The fight against the Ottoman Empire, which had reached its maximum limit of expansion in 1606, was one of the most important manifestations of the preparatory phase before the messianic period. This had long been clear in the European mind and was even more apparent in the Calabrian perception. As Meyer Setton notes:

[I]n the West, from the beginning of the thirteenth century, the prophecies of the Abbot Joachim of Flora were famous, and provided soil for the growth of many Pseudo-Joachimite predictions. More than three centuries of Muslim domination of Sicily and countless raids upon Calabria lay behind the Joachimites' attributing apocalyptic significance to the Saracen danger.<sup>2</sup>

The *Articuli prophetales* make it clear that in Campanella's mindset the Grand Turk appeared as the precursor of the Antichrist and was the cause of much desolation following the occupation of the Holy Land.<sup>3</sup> But, as Gioacchino da Fiore had announced in his *Expositio in Apocalypsim*, Jerusalem would be freed from the Babylonian occupation at the appearance of the sixth seal.<sup>4</sup> The long awaited liberation of Jerusalem<sup>5</sup> had to be preceded by the strengthening of the defences against the Turks and a definitive victory against them. Even at the end of his life, as he wrote about the fortunes of the future Sun-King, Louis XIV, Campanella announced the demise of the Ottoman Empire, admonishing nonetheless that the war against the Turks should ultimately aim at securing lasting peace.<sup>6</sup> This idea is echoed in the words of the Genoese in *The City of the Sun*: «they say that one ought to fight only to improve the condition of the defeated and not to exterminate them». The defeat of the Ottomans meant primarily the crushing of a political aggressor and usurper. Much as he vehemently and resolutely sought to expose Muhammad as a false prophet and legis-

<sup>1</sup> *Art. proph.*, p. 140 et seq., p. 244, *passim*.

<sup>2</sup> K. MEYER SETTON, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, Diane Publishing, 1992, p. 7. See also M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, 2<sup>nd</sup> ed., Notre Dame, Notre Dame University Press, 1993.

<sup>3</sup> *Art. proph.*, pp. 142, 186, 229, *passim*. For an interesting discussion of Campanella's views on the Ottoman Empire see N. MALCOLM, *The Crescent and the City of the Sun: Islam and the Renaissance Utopia of Tommaso Campanella*, «Proceedings of the British Academy», cxxv, 2004, pp. 41-67.

<sup>4</sup> *Art. proph.*, p. 162. The Ottoman Empire was represented as Babylon (p. 187).

<sup>5</sup> Here one should not overlook the influence that the works of Dante, Petrarch and Tasso had on Campanella.

<sup>6</sup> *Ecloga in portentosam delphini nativitatem*, in *Scritti lett.*, pp. 287, 297.

lator (and hence an archetype of the Antichrist, an enemy of Christ, who was the true word of God and the primary example of the good legislator), Campanella actually praises Islam for having drawn pagans towards monotheism. What he resented was the political attempt to conquer Europe and the pretension of the Ottoman sultan to become «lord of the world». <sup>1</sup> The fact that in *The City of the Sun* he places Muhammad alongside Christ (who has «a place of special honour») and other religious figures represented on the outer wall of the sixth circuit <sup>2</sup> can be read as a sign of the subtle but very significant distinction Campanella made between Islam as a religion and the Ottoman Empire as a political entity which, as he often insisted, harmfully subjugated Muslims, Christians and pagans alike. While military action had been and was still necessary and justified to stop the political expansion of – and to ultimately defeat – the Ottoman Empire, on the religious plane it was through preaching, rather than fighting, that the struggle had to be carried on. This is especially clear in *Discorsi universali*, where after exhorting the pope to set up seminaries of religious soldiers to bring home victories, «as the Maltese» did, Campanella immediately warns that:

one ought to rely more on the mouth of the preachers, who will invigorate his own side [i.e., Catholics] and neutralise the opponents. <sup>3</sup>

Again, in *Monarchia di Spagna*, he writes:

After this [Ottoman] empire is disbanded and debilitated, it will be necessary to introduce our preachers against them. <sup>4</sup>

Veiled as it may have been by the historical context of the time, Campanella's message that the way forward lay in the use of words rather than weapons has lost none of its poignancy. <sup>5</sup> It is well known that for the friar-philosopher his Order of Preachers had a special role to fulfil in offering the «olive branch» to the Muslims <sup>6</sup> and in converting those Christians who had strayed away from the Catholic Church, which he saw as being the closest to the natural religion that would characterise the period preceding the second coming of Christ. The defeat of Lutheranism by means of preaching, especially through the efforts of the Jesuits – who, incidentally, had also advocated the need to set up military seminaries through their Antonio

<sup>1</sup> This is clear in *Art. proph.*, *Mon. Spagna* and elsewhere.

<sup>2</sup> *The City of the Sun*, p. 37.

<sup>4</sup> *Mon. Spagna*, p. 334.

<sup>5</sup> For the significance of this approach to interreligious dialogue see M. SIEVERMICH, *The Idea of Interreligious Dialogue in Tommaso Campanella*, «Studies in Interreligious Dialogue», III, 1993, 2, pp. 138-149.

<sup>3</sup> *Disc. univ.*, p. 1149.

<sup>6</sup> *Art. proph.*, p. 298.

Possevino – is recalled in the closing lines of *The City of the Sun*.<sup>1</sup> Although this is not the place to venture into any elaborate interpretation of possible reasons that could account for the abrupt ending of Campanella's utopia, one simply cannot ignore the sailor's promise to the Hospitaller that even though he could no longer continue further at that point («Wait, wait» and «I can't, I can't»), the dialogue was not concluded but merely postponed («You know how pressed I am. Another time [...] as to what is soon to happen in the world, I shall tell you about that some other time»). What was about to happen had a good deal to do, of course, with «the great conjunction [...] that] will do stupendous things to confirm the decree of the great conjugation and transform the world completely and renew it». <sup>2</sup> What was really pressing and urgent at the time of writing was the need to actively defend Europe against the Ottomans and defeat them, in accordance with what the prophets and the stars had signalled. If you happened to be living on either side of the Mediterranean in the wake of the seventeenth century, you were bound to have known about the crucial role played by the Knights of Malta in these efforts – and even more so if you happened to be a Calabrian, or a Hospitaller.

### 3. THE KNIGHTS OF THE SEA

Gen.: After having kneeled and prayed God  
to guide their deliberations, the  
council members examine the merits  
of the case before them and  
accordingly determine upon peace or  
war.<sup>3</sup>

The «council of righteous men and gathering of mighty men of the King of kings», as the Knights have been described above, had long established themselves as mighty defenders of the southern European litoral. In the chapter on Italy in *Monarchia di Spagna*, Campanella complains about the «very serious inconvenience» caused by the ill-preparedness of the «insolent soldiers» and officials in Calabria when dealing with the Turkish threat, particularly in the guarding of its coasts.<sup>4</sup> In the same text, he shows admiration for the «orders of marine knights, like those of Malta». <sup>5</sup> Irrespective of the misdemeanours caused by some within their fold, the Knights' naval strength had

<sup>1</sup> Luther is seen as another predecessor of the Antichrist (see *Art. proph.*, pp. 34-39, *passim*)

<sup>2</sup> *The City of the Sun*, p. 127.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>4</sup> *Mon. Spagna*, p. 226.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 238, 360. In the early Latin editions of *Mon. Spagna* the text reads «Melitensium», except in the Elzvir edition of 1640 where it reads «Maltensium». This was immediately corrected in the 1641 edition.

given them an almost heroic status in the Calabrian popular perception.<sup>1</sup> Over the centuries, this outlook had gradually developed from the prophetic consciousness underlying the attraction to the Holy Land into a very tangible political awareness of the Knights' role as a strong military safeguard. Especially after 1530, everyday tours of duty and a couple of truly remarkable events had succeeded in reinforcing this status. Not even the damage that the otherwise successful Battle of Lepanto caused to the Order's fleet, led by Pietro Giustiniani, had tainted the prestige of the Knights.<sup>2</sup> The Holy League had subdued the westward advancement of the Ottoman forces, and the many paintings commissioned to mark its victory depicted the dramatic defeat of the enemy. Campanella interpreted this event as a sign of times to come, yet still bemoaned the fact that the Christian League was not retained after the great battle. «Had the league of 1571 been preserved», he says, «the empire of the Turks would be extinguished».<sup>3</sup>

Lepanto was the sequel of another tragic Turkish setback, which had Malta as its stage, six years earlier. The Siege of Malta of 1565 had, in Braudel's words, «hit Europe like a hurricane»,<sup>4</sup> and it was certainly one of those «continuous victories» Campanella had in mind when mentioning «the Maltese». It humiliated the besieging forces led by the fiery captain of Suleiman's fleet, Dragut, who had for years been the most terrifying scourge of Christian lands in the Mediterranean, not least Calabria. Wherever Dragut went, he was closely followed and challenged by the Genoese captain Andrea Doria, who is mentioned together with Columbus and other outstanding Italian navigators in *Monarchia di Spagna*.<sup>5</sup> Doria had been a long-time friend of Fra' Jean Parisot de Valette, the Grand Master who had personally led the Knights and the Maltese during the Siege. The historic victory had greatly enhanced the stature of the Order, which continued for years in its

<sup>1</sup> G. VALENTE, *Il Sovrano Militare Ordine di Malta e la Calabria*, pp. 49-50. Campanella himself seems to hint at the corruption of the *commende* in *Mon. Spagna*, p. 362: «le commende ch'oggi godono genti oziose». This comment, in the same article (xxxii.7) where the Knights of Malta are mentioned, may actually suggest that he had in mind the administrative structure of the Order (a *commenda*) mentioned *supra*, p. 398, note 3.

<sup>2</sup> During the battle at sea, the Maltese flagship had been captured by Uluj Ali, and most of those on board were killed. Returning from the clear defeat at Lepanto, Ali nonetheless presented a huge Maltese flag to Sultan Selim II as a sign of victory against his sworn enemies.

<sup>3</sup> *Disc. univ.*, p. 1146. A few decades after the event, Campanella did not seem to believe that Lepanto itself had in any way marked the beginning of the Ottoman decline, as many contemporary and later historians did. For a good overview of the Ottoman threat to Europe after 1571 (which questions the 'decline thesis') see A. H. DE GROOT, *The Ottoman Threat to Europe, 1571-1830: Historical Fact or Fancy?*, in *Hospitaller Malta*, edited by V. Mallia Milanese, Malta, Mireva, 1993, pp. 199-254.

<sup>4</sup> F. BRAUDEL, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. II, Berkeley, Los Angeles-London, University of California Press, 1995 (first published in French 1949, 2<sup>nd</sup> edition 1966), p. 1014.

<sup>5</sup> *Mon. Spagna*, p. 422.

warfare against Turkish forces and corsairs in an attempt to prevent their naval supremacy. The siege of 1565 had nonetheless exposed a serious shortcoming in the way European powers were dealing with the Turkish threat and taught them an important lesson that was useful in Lepanto a few years later. For almost the entire duration of the siege, which lasted some four months, the Knights and the Maltese fought off the Turkish invasion practically on their own. While they defended Europe, Europe seemed to have been reluctant to assist them. The Northern states seemed indifferent to what was going on, France was bound by a treaty with Turkey that held it back from intervening, while Spain was slow to send aid. The *Gran Soccorso* just made it to Malta in time before the exhaustion of both the defenders and the besiegers could bring the siege to an end with a tilt towards either side. The bravery of the Knights was greatly acknowledged in Rome, but the pope himself, irritated by Spain's delay, held back from acknowledging its role.<sup>1</sup> The Dominican Pope Paul V quickly moved from words to action when he sent a considerable sum of money together with his personal architect to help the Knights in the building of a new, magnificent city-fortress on the hill known as Xebb ir-Ras, overlooking the Grand Harbour, where a great part of the siege had taken place. To this day, that city-fortress is known as Valletta, in commemoration of its founder. The new city attracted the attention of many travellers to Malta in the late sixteenth century, who spoke and wrote about it as an emerging gem of baroque planning and military fortification. This can leave us with little doubt that as he was writing about his own City of the Sun, Campanella was fully aware of the construction of this other resplendent city.

The events of 1565 exposed a reality to which Campanella was very sensitive: the deep fragmentation among European powers. In many of his works, he continually called for more unity among Christian rulers, even suggesting that the pope should ensure that such unity is upheld in military terms. The need to adopt a united front was especially felt in Calabria, which would have been made tragically vulnerable had Malta been lost. Campanella shared the disillusionment of many of his compatriots who bemoaned European infighting and the Turkish invasions, while articulating a deep sense of Calabrian identity and an utter disgust at the tyrannical oppression of their people. Campanella's solution, in the form of political and religious unity brought about by a universal monarchy headed by the pope of a renewed and purified Church, placed a crucial emphasis on the role of many of those involved on the Christian front. As far as the Knights of Malta were concerned, their contribution to the project as prototypes of

<sup>1</sup> F. BRAUDEL, *op. cit.*, p. 1020.

religious soldiers would have been their naval strength.<sup>1</sup> The two references in *Monarchia di Spagna* to the «Knights of the sea, like those of Malta» leave very little doubt about this. Seen in the light of what has been said earlier, however, one is left with the impression that their role would have become obsolete once the sea (and the Mediterranean in particular) became a place of peace and communication rather than of war and conflict.

Campanella's copious oeuvres clearly indicate that the intertwining of prophecy and politics was, in his own view, the interpretative key with which one could come to understand and appreciate the full meaning of their poetic synthesis in the ideal city of the Solarians. Those works, in their entirety, provide the reader with a whole list of references, allusions (including important autobiographical ones), connotations, metonymies and motifs that shed light on the figurative language used in the depiction of this ideal state. With the passage of time, this tool has been put to full use by those who have read and commented upon *The City of the Sun* in an ongoing exploration that has proved even more intriguing than the imaginary voyage Campanella himself set out to describe in his poetical dialogue. It is through this interplay of prophetic hopes and political aspirations as they emerge from his own works, set in the historical and cultural milieu of the Calabrian friar-philosopher who is ever conscious of it while struggling to transcend it, that the figure of the Hospitaller can be brought out of the literary oblivion to which he has, together with his creator, been largely confined.

<sup>1</sup> It is clear that in Campanella's mind naval supremacy guaranteed a steady rule on land.

# ATOMI, PROVVIDENZA, SEGNI CELESTI. IL DIALOGO EPISTOLARE FRA CAMPANELLA E GASSENDI\*

GERMANA ERNST

## SUMMARY

An exchange of letters took place between Campanella and Gassendi in the 1630s, before the two eventually met in person in Provence, at the residence of their common friend Fabri de Peiresc, at the beginning of November 1634. The two scholars built a friendship and they held one another in high esteem, notwithstanding Campanella's criticism of atomistic doctrines, which he considered insufficient to provide an exhaustive explanation of the formation and organisation of natural beings. This criticism was also reflected in the field of celestial events: while Gassendi firmly refused to attribute any special meaning to unusual astronomical events, Campanella held that physical explanations should not preclude the possibility of these events being also signs of divine language, and as such heralds of messages that required interpretation.

## 1. MERCURIO SUL SOLE

**I**L 13 aprile 1632 Gassendi scrive la sua prima lettera a Campanella,<sup>1</sup> e approfittando di un viaggio a Roma di Jacques Gaffarel gliela affida perché la recapiti al destinatario. Nelle sobrie righe indirizzate al domenicano esprime affetto e ammirazione per il suo «generoso ingegno» (*generosum genium*) e accompagna il biglietto con un «piccolo dono» (*tenue munusculum*): una copia dell'opuscolo sulle osservazioni del passaggio di Mercurio sul Sole che si era verificato nel corso del novembre precedente.<sup>2</sup>

Raccogliendo le sollecitazioni di Keplero, che in una *Admonitio ad astronomos* aveva preannunciato per la fine del 1631 il verificarsi di rari fenomeni astronomici, Gassendi aveva compiuto attente osservazioni, trascritte in due epistole dedicate a Wilhelm Schickard. Nell'esordio, facendo ricorso a eleganti immagini mitologiche, comunica all'amico tedesco la soddisfazione

\* La versione francese del presente saggio ha visto la luce nel volume *Gassendi et la modernité*, sous la direction de S. Taussig, Tournhout, Brepols, 2008, pp. 61-82. Ringrazio l'editore per avere acconsentito alla sua riproposizione in questa sede, con adattamenti e lievi modifiche.

<sup>1</sup> La lettera latina in P. GASSENDI, *Opera omnia*, 6 voll., Lugduni, 1658, VI, p. 48 (d'ora in poi *Opera*); la trad. fr. delle lettere latine in *Lettres latines*, éd. Sylvie Taussig, 2 voll., Tournhout, Brepols, 2004.

<sup>2</sup> *Mercurius in Sole visus et Venus invisus pro voto et admonitione Kepleri... epistolae duae*, Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1632 (in *Opera*, IV, pp. 499-510).



ne di essere riuscito a evitare gli inganni del «*dolosus Cyllenius*», che, apparso in ritardo rispetto alle aspettative, per non mostrarsi aveva avvolto di caligini e brume l'atmosfera. Ma grazie a un tenace inseguimento alla fine il dio «che guida le ombre apparve più tenue di un'ombra»,<sup>1</sup> occupando la trionfante e rarissima posizione dello splendente trono del sole. Nella seconda delle due epistole Gassendi riferisce all'amico come invece fosse fallito il tentativo di osservare Venere, che aveva disdegnato di mostrarsi.

Una volta dato alle stampe, l'opuscolo viene inviato ad amici e studiosi. Uno dei primi esemplari è per Galileo, «uomo ammirevole», esortato a «occuparsi di questioni sublimi, degne della maestà della natura, di lui stesso e di coloro che desiderano imitarlo». <sup>2</sup> Quindi è la volta di Gabriel Naudé, che Gassendi elogia per quanto ha scritto sulla recente eccezionale eruzione del Vesuvio, sottolineando l'importanza di essere testimoni oculari di fenomeni tanto straordinari, senza però giungere a mettere a repentaglio la propria vita. In un poscritto alla lettera, datata 2 marzo 1632, egli prega l'amico di trasmettere i propri saluti «al famoso padre Campanella», da lui ammirato già da tempo per l'insigne erudizione, ma oggi stimato ancora più per la grande affezione mostrata nei confronti dello stesso Naudé. <sup>3</sup> Altri esemplari del *Mercurius* vengono inviati a Jacques Golius e a Grozio; a Gaffarel, oltre alla copia per Campanella, ne viene affidata anche un'altra per il padre Scheiner, accompagnata da una lettera, nella quale Gassendi esprime la più viva stima per i suoi pregevoli lavori scientifici, ma anche il rammarico di non essere ancora riuscito a leggere la sua opera sulle macchie solari. <sup>4</sup>

Campanella subito dopo la lettura dell'opuscolo, il 7 maggio, scrive all'autore. <sup>5</sup> In primo luogo si congratula vivamente con Gassendi per l'accuratezza di osservazioni celesti che lo rendono un degno compagno di quei nuovi astronomi che contribuiscono a schiudere gli *arcana coeli*. Copernico, *luminare magnum*, ha aperto la strada, seguito da Tycho Brahe, *luminare minus*, e di recente dall'amico Galileo, che con le sue scoperte ha reso accessibili verità finora nascoste, facendoci da guida per procedere, secondo l'elegante citazione lucreziana, «*extra flammantia moenia mundi*»<sup>6</sup> ed esplorare mondi celesti finora ignoti. Con pieno merito Gassendi si viene ad aggiungere a questo nobile gruppo, rendendo più sicuro il cammino, in modo che il nostro animo, effondendosi per gli spazi immensi, non si smarrisca.

All'elogio dei nuovi astronomi, che illustrano con le loro scoperte l'età moderna, segue la deplorazione che le scuole continuino ad essere occu-

<sup>1</sup> «Qui ipse deducit umbras umbra tenuior apparuit» (ivi, p. 499).

<sup>2</sup> Lettera del 1° marzo 1632, in *Opera*, vi, p. 46.

<sup>3</sup> Lettera del 2 marzo, *ibidem*.

<sup>4</sup> Ivi, p. 47.

<sup>5</sup> *Lettere*, pp. 236-237. Campanella in verità ebbe modo di vedere l'opuscolo grazie a Naudé, e solo più tardi riceverà da Gaffarel la copia a lui destinata.

<sup>6</sup> LUCREZIO, *De rer. nat.*, I, 73.

pate dagli aristotelici, fautori di dottrine che non trovano più riscontro nel gran libro della natura e che vengono tenacemente sostenute solo per inerzia e vantaggi personali:

Al contrario però mi dolgo per la sorte toccata all'età nostra, la quale, benché fortunatissima nelle nuove scoperte, non consente tuttavia agli scopritori di metter piede nelle scuole: da tempo infatti ne hanno occupato le cattedre i seguaci di una filosofia inconsistente, i quali determinano ogni cosa a proprio capriccio, senza la guida della natura, e si sono impadroniti degli animi delle persone con tante arti occulte, li hanno annebbiati d'una tale caligine, che, dopo aver reso ottuse le menti, le immergono in un sonno profondo e piacevole al punto che, se qualcuno tenta di farsi strada sino ad esse con la voce della verità o con la fiaccola e i dardi fulgidi del giorno, subito si levano in armi, colmi d'ira e di sdegno, contro chi turba quel dolce sopore per ripiombare, respinta la luce, in quell'inerzia infame.<sup>1</sup>

L'attacco contro i falsi filosofi, che offuscano anziché rischiarare lo sguardo degli uomini, e che, gelosi dei privilegi acquisiti, respingono o aggrediscono chi cerca di illuminare le menti, è un motivo ricorrente nel pensiero di Campanella, che si sente oggetto di invidie e persecuzioni – e non solo nel corso della lunga carcerazione nei castelli di Napoli, ma anche, una volta liberato, negli anni del soggiorno a Roma, cuore della cristianità! – proprio per il tentativo di accendere una luce per squarciare le tenebre del suo tempo.<sup>2</sup>

Auspica che ricerche come quelle di Gassendi contribuiscano ad aprire gli occhi chiusi ed esortino i pastori degli uomini a condurre il gregge a loro affidato verso pascoli migliori, si compiace che lo studioso abbia respinto le nebbie aristoteliche, ma non può fare a meno di esprimergli il proprio rammarico per avere attirato quelle epicuree. Secondo Campanella, l'adesione razionale a una dottrina filosofica implica l'attribuzione della ragione al mondo tutto e l'esistenza di una Sapienza prima, che invece, a suo parere, viene negata dagli atomisti:

Se infatti tu accogli quelle dottrine in virtù di un processo razionale, dato che tu non ti sei fatto da te stesso, anche il mondo dev'essere dotato di ragione, dalla quale la tua deriva; dunque non si governa a caso; dunque non senza una Sapienza prima; dunque non senza Dio; se invece le accogli senza ragione, allora non meriti fede,

e chiude la lettera con un rapido cenno di rinvio al proprio *Atheismus triumphatus*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Lettere*, p. 237; per le lettere latine di Campanella, cito la traduzione italiana di L. Firpo, che accompagnerà una nuova edizione dell'epistolario in corso di stampa (T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di L. Firpo e G. Ernst, Firenze, Olschki).

<sup>2</sup> Su questo tema, cfr., di chi scrive, la voce *profezia*, e la bibliografia ivi citata, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, I, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006, pp. 303-317.

<sup>3</sup> *Lettere*, p. 237.

## 2. L'INSUFFICIENZA DEGLI ATOMI

Redatto in italiano fin dal 1607, l'*Atheismus* aveva visto la luce nella versione latina a Roma all'inizio del 1631, dopo un lungo e travagliatissimo itinerario, a causa delle ripetute e risorgenti obiezioni dei censori. Una prima tiratura, già pronta al cadere del 1630, era stata subito ritirata dalla circolazione, al fine di soddisfare ulteriori, tardivi scrupoli censori. La successiva stampa del 1631 era stata posta sotto sequestro di lì a qualche mese, in quanto papa Urbano VIII, al centro di un burrascoso *affaire* astrologico, e fermamente intenzionato a mettere fine a qualsiasi tipo di pronostico, non aveva gradito un passo in cui l'autore asseriva che anche gli aspetti celesti erano favorevoli alla riforma della chiesa.<sup>1</sup>

Nonostante i divieti, Campanella aveva fatto omaggio del suo testo (che farà ristampare a Parigi nel 1636) agli amici più cari, fra i quali Naudé. All'inizio di marzo del 1632 anche Gassendi aveva già avuto occasione di leggere l'esemplare a lui inviato, come si legge in un secondo poscritto che, inizialmente apposto alla lettera a Naudé del 2 marzo, aveva poi preferito cassare, sostituendolo con più generici saluti, poiché gli era mancato il tempo di esprimere in modo compiuto le proprie osservazioni e di trascriverle in bella copia.<sup>2</sup> Nel brano originario, che si può leggere nel manoscritto delle lettere con qualche fatica a causa delle numerose cancellature, Gassendi allude anche all'*Atheismus*, che afferma di avere visto di recente, e ci tiene a precisare che l'interpretazione che Campanella dà della materia e degli atomi di Epicuro non gli pare corretta:

Vorrei almeno che grazie alla sua singolare sagacità valutasse e considerasse con attenzione quali sono le autentiche dottrine di Epicuro. In effetti, mentre di recente scorrevo il suo trionfo sull'ateismo, mi è sembrato che attribuisca alla materia epicurea l'inerzia, mentre Epicuro, al contrario, è ben lungi dall'immaginare una materia inerte, dal momento che attribuisce ai propri atomi un movimento continuo, dal quale deduce anche le azioni di tutte le cose che vengono a contatto.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Per queste vicende rinvio all'Introduzione dell'*Ateismo trionfato* e a quella degli *Opuscoli astrologici*.

<sup>2</sup> Il *post scriptum* cancellato (segnalato da O. BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme, métaphysique*, La Haye, 1971, pp. 212-213), si legge nel ms. Nouv. acquis. lat. 2643, cc. 14v e 15r della BNF. In margine l'autore annota: «haec neque absolvere neque exscribere satis temporis licuit». Questa frettolosa sostituzione spiega le anomalie di queste righe finali, acutamente rilevate in *Lettres latines*, cit., I, p. 82, nota 964; II, p. 89.

<sup>3</sup> BNF, ms. cit., c. 14v: «Velim dumtaxat ut pro sua singulari sagacitate expendat ac pervideat quid sint Epicuri placita germana. Profecto dum nuper illius (+laudatum, *canc.*) triumphum de atheismo percurrerem visus est mihi tribuere Epicureae materiae inertiam, cum Epicurus tamen nihil minus quam materiam inertem somniet, utpote motum irrequietum suis assignans atomis, ex quo etiam actiones omnes rerum contactarum deducat».

Nel poscritto Gassendi aggiunge che anche un altro dotto studioso, Liberto Fromondo, da lui conosciuto di persona a Lovanio, in un recente volume di mole consistente polemizza contro la struttura atomica della materia fornendo degli atomi un'interpretazione non corretta, in quanto li considera nient'altro che punti matematici. Il brano si conclude con un'ulteriore allusione all'eruzione del Vesuvio e una risposta alla richiesta scherzosa di Naudé su quante migliaia di atomi abbiano potuto erompere dalle caverne sotterranee.

Quando Gassendi accenna all'inesatta interpretazione della materia e degli atomi da parte di Campanella, ha senz'altro in mente il terzo capitolo dell'*Atheismus*, nel quale l'autore si propone di offrire una «via tutissima» per pervenire alla prima ragione divina e alla sua provvidenza, in polemica esplicita con le dottrine atomistiche e machiavelliche. Dalla constatazione che ogni formazione politica e ogni ente naturale – non solo uomini e animali, ma anche piante e sassi – esistono e vivono in quanto risultano dotati di gradi diversi di sensibilità e di forme anche oscure di ragione, Campanella giunge alla necessaria conclusione che esiste una prima Sapienza e Ragione, fonte originaria e primaria dalla quale derivano le conoscenze e le arti di ogni singolo ente, proprio come ogni fuoco e ogni grado di caldo derivano dal primo calore che è il sole, ogni grado di freddo deriva dal freddo primo della terra, ogni molteplicità dall'unità. E come i singoli enti sono governati dai gradi di sensibilità e dalle forme di ragione adeguati alla loro vita, così il mondo tutto è retto dalla Sapienza divina, intrinseca in ogni aspetto della natura.<sup>1</sup>

Entro questo orizzonte, risulta netto il rifiuto delle dottrine atomistiche, dal momento che intendono abolire la prima ragione che chiamiamo Dio. Secondo una formula del tutto simile a quella che si ritrova nella prima lettera a Gassendi, Campanella ritiene che risulti intrinsecamente contraddittorio sostenere razionalmente una dottrina che nega la ragione prima:

Dissi poi dentro di me: stoltamente Democrito ed Epicuro eliminano la prima ragione, che gli Stoici asseriscono come dominante ad ogni cosa e che le genti chiamano Dio. Infatti, se Democrito prova questo principio con la ragione, è costretto ad ammettere che vi sia la ragione nel mondo, poiché dal nulla nulla si fa secondo quanto lui afferma più degli altri. Dunque esiste la prima ragione. Se invece afferma di provare questa sua asserzione senza ragione, è costretto a confessare che non merita di essere creduto da persona alcuna.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Atheismus triumphatus*, Romae, 1631, p. 16.

<sup>2</sup> *Ibidem*: «Dixi deinde intra me: stulte Democritus et Epicurus primam tollunt Rationem, quam Stoici rebus cunctis dominantem praeficiunt quamque Deum vocant gentes. Si enim Democritus hoc dogma probat ratione, cogitur fateri rationem reperiri in mundo, quandoquidem ex nihilo sui nihil fit, ut ipse plusquam alii asserit. Ergo extat prima ratio. Si autem

Passando quindi a esaminare la natura degli atomi, gli sembra che risulti impossibile che da corpuscoli privi di ogni qualità, passivi ed inerti (ed è questo il passo a cui Gassendi intende replicare) possano derivare un ente incorporeo come la ragione, o principi attivi come il calore e la luce, o l'energia dell'anima, che si protende con il pensiero e il desiderio al di là di ogni confine corporeo:

E stoltissimo mi parve Lucrezio fautore di Epicuro, che non pone negli atomi, principi democritei, né calore, né freddo, né colore, né senso, né ragione, ma ritiene che queste qualità derivino a loro dall'incontro e dalla mescolanza. Se infatti gli atomi sono corporei, e non si estendono oltre se stessi, la ragione invece è incorporea, e il calore e la luce son di natura incorporea, benché corporata, e attiva, e sono operanti, e la virtù dell'anima si protende anche oltre i confini del mondo con il pensiero e l'appetito, ciò che non può avvenire a nessun corpo e a nessuna forma corporea, e molto meno agli atomi passivi e inerti: è allora del tutto falso che queste virtù provengano dagli atomi.<sup>1</sup>

La vita, l'arte, la sapienza presente in ogni aspetto anche minimo della natura, sia che si consideri la mirabile struttura della *machina mundi* o la sapiente organizzazione del corpo umano, testimoniano la presenza della ragione prima, sparsa e intrinseca in ogni singola fibra dell'organismo naturale. Secondo Campanella risulta perciò del tutto insufficiente a rendere ragione della realtà una dottrina secondo la quale ogni ente viene generato dall'aggregazione casuale di atomi che si muovono nel vuoto. Il caso, a suo parere, non risulta compatibile con l'ordine e la razionalità del tutto e, riprendendo l'immagine lucreziana dell'analogia fra la composizione dei mondi dagli atomi e quella dei libri dalle lettere dell'alfabeto, afferma che nessun lancio di lettere, per quanto ripetuto infinite volte, avrebbe potuto produrre a caso il libro che egli sta scrivendo o l'*Eneide*, che Virgilio ha composto grazie alla propria arte in pochi anni, e sarà dunque l'arte, e non il caso, ad essere all'origine delle cose:

Ed è degno di riso Lucrezio, quando afferma che il mondo è generato a caso dagli atomi che si agitano nel vuoto e che a caso si sono aggregati nella sua costruzione. Come avrebbe potuto il caso temerario originare un ordine razionale tanto mirabile?

dicat, se hoc dogma probare absque ratione, cogitur fateri se indignum cui ab aliquo credatur».

<sup>1</sup> *Ibidem*: «Hinc stultissimus visus est mihi Lucretius fautor Epicuri, qui neque calorem, neque frigus, neque colorem, neque sensum, neque rationem ponit in atomis, principiis Democriticis, at has qualitates evenire illis ex congressu et mistura. Si enim atomi corpora sunt, nec extra se extenduntur, ratio vero incorporea, et calor et lux incorporeae sunt naturae, licet corporatae, et activae, et operantes; et animae vis extra mundum etiam cogitatione et appetitu extenditur, id quod corpori aut formae corporali evenire potest nulli, multoque minus atomis passivis inertibusque: utique ab atomis has egredi virtutes, falsum est prorsus».

E per mantenere il suo esempio, secondo il quale come le lettere dell'alfabeto poste con vario ordine compongono tanti libri, così dagli atomi che si aggregano a caso in modi vari hanno origine più mondi, dico che mai queste lettere che io ordino qui, se fossero gettate a caso, giungerebbero all'ordine dal quale è costituito questo libro da me, che opero secondo l'arte, né le lettere gettate migliaia di migliaia di volte giungerebbero a comporre l'*Eneide* di Virgilio: ma l'arte di Virgilio in pochi anni le ha ordinate alla costituzione di quel poema. Pertanto negare l'architetto del mondo equivale ad affermare che l'inchiostro, cadendo a caso sopra la carta, ha formato tutte le lettere di questo libro, e che le pietre, e la calce e la legna si sono riunite a caso per formare questa casa. O stoltizia sciocchissima: se il caso può fare quello che fa l'arte, esso si identificherà con l'arte.<sup>1</sup>

È del più alto interesse notare che, nell'edizione parigina dell'*Atheismus* del 1636, il terzo capitolo presenta una cospicua aggiunta che è senz'altro da mettere in relazione con queste rinnovate discussioni sull'atomismo. La pagina annessa alla conclusione del capitolo è scritta proprio per rispondere alle obiezioni di uno studioso di cui non si fa il nome («Ad has rationes reclamavit quispiam...»), secondo il quale, anche ammettendo la presenza nelle singole cose di senso, potenza, amore e arte, non per questo è necessario ammettere una 'sapienza comune', come l'anima del mondo di Varrone, o un intelletto astratto come quello di Anassagora. A tali obiezioni Campanella replica ribadendo le ragioni, sostenute in questo ed altri testi, come il *De sensu rerum* e la *Metafisica*, per le quali si deve necessariamente ammettere un primo ente, della cui potenza, sapienza e amore partecipano i singoli enti, e un «artefice, che conosce, regge e si prende cura di ogni cosa: altrimenti ogni cosa accadrebbe e si governerebbe a caso».<sup>2</sup>

### 3. LA PAURA E LO STUPORE DEL BAMBINO

A breve distanza dalla lettura del *Mercurius*, Campanella riceve da Gaffarel, finalmente giunto e incontrato a Roma, non solo l'opuscolo già avuto da

<sup>1</sup> Ivi, p. 24: «Ridiculose profecto (dixi) Lucretius mundum casu generat ex atomis in vacuo agitatis, et casu ad congressum adactis in constructionem mundi. Quomodo enim casus temerarius tantum ordinem rationabilem effecisset? Nec recedendo ab exemplo illius dicentis, quod sicuti literae vario ordine aggregatae tot libros componunt, sic ex atomis vario modo casu congregatis plures construantur mundi: ergo inquam quod numquam hae literae, quas ego hic ordino, si casu iactarentur, pervenirent ad hunc ordinem, quo componitur hic liber a me, operante secundum artem, nec millies millium iactatae literae eo pervenirent, ut Virgilii *Aeneidam* construant: sed Virgilii ars paucis in annis eas ordinavit ad constructionem illius poematis. Quapropter negare mundi Architectum est quasi dicere quod atramentum, casu cadens super cartham, formavit omnes literas huius libri, et quod lapides, calx et ligna casu congressi sunt ad formandam hanc domum. Hem stultitiam stolidissimam, si casus potest ea facere, quae facit ars; ergo ipse est ars, aut melius est eam appellare casum».

<sup>2</sup> *Atheismus triumphatus*, Parisiis, 1636, pp. 35-38. Sui rapporti di Campanella con Gassendi, e con la cultura francese secentesca in genere, cfr. M. P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Napoli, 1995.

Naudé, ma anche un testo precedente che Gassendi aveva scritto in occasione dell'apparizione, attorno al sole, delle immagini di altri quattro soli.

L'eccezionale evento si era verificato il 20 marzo 1629 e Peiresc aveva trasmesso a Gassendi i materiali ricevuti dal cardinale Francesco Barberini relativi all'osservazione del fenomeno a Roma. Gassendi non tarda a rispondere alle sollecitazioni di scrivere le proprie opinioni sull'argomento e il 13 luglio dedica a Hendrik Renier un opuscolo che affronta tutti gli aspetti di questa insolita apparizione, in virtù della quale, a causa della rifrazione dei raggi solari, verso mezzogiorno, e per la durata di circa due ore, si erano viste le immagini di quattro soli, uno dei quali dotato di una coda simile a quella di una cometa, disposti lungo un ampio cerchio attorno al sole stesso.<sup>1</sup> Pubblicato già nel 1629, l'opuscolo fu ristampato l'anno seguente e inviato ad amici e studiosi come Eerik van de Putte, Thomas Feyens, Aubert Le Mire.<sup>2</sup>

Campanella, letto questo diverso opuscolo (e gli piace precisare che a Roma quel 20 marzo fra gli osservatori dei soli apparenti c'era anche lui: *me inspectante*), il 4 luglio 1632 scrive di nuovo a Gassendi<sup>3</sup>. Dopo avere elogiato entrambi gli scritti, per «l'accuratezza, i precisi prospetti matematici e i vantaggi di ordine pratico che se ne possono ricavare», anche in questa occasione non manca però di sollevare talune obiezioni, e in primo luogo prende decisamente le distanze dalle affermazioni secondo le quali tali fenomeni avvengono a caso, non intendono comunicare nulla agli uomini e sono totalmente destituiti di significati predittivi.

Nelle pagine conclusive dell'opuscolo, dopo la parte strettamente scientifica, Gassendi non aveva mancato di affrontare il problema dei presagi, naturali e preternaturali, relativi al fenomeno<sup>4</sup>. Come egli sa bene, astrologi, meteorologi e anche filosofi come Cardano sostengono che i pareli annunciano «stragi degli imperi, contrasti dei principi, fazioni dei popoli», e che esiste una puntuale connessione fra il presentarsi di tali fenomeni celesti ed eventi umani e storici. Per Gassendi si tratta di posizioni del tutto ingiustificate. Quel che Dio vuole comunicare agli uomini è racchiuso nei testi sacri, e ad essi soltanto e ai loro interpreti ci dobbiamo volgere per comprendere la sua volontà. Nella natura si manifesta l'ordine delle leggi da lui stabilite: se in taluni casi decide di infrangerle, dichiara anche i motivi per i quali agisce in tale modo. Dio non intende ingannare gli uomini proponendo loro eventi non naturali senza spiegare che cosa stiano a significare, e non si potrebbe certo dire che abbia a cuore le vicende umane se presentasse oc-

<sup>1</sup> La prima edizione, dal titolo di *Phenomenon rarum Romae observatum 20 martii*, Amstelodami, 1629, fu seguita da una seconda che, con il titolo più noto di *Parhelia sive soles quatuor spurii qui circa verum apparuerunt Romae anno MDCXXIX die XX Martii Epistola*, Parisiis, 1630, è quella riprodotta in *Opera*, III, p. 651 sgg.

<sup>2</sup> *Opera*, VI, pp. 39, 40.

<sup>3</sup> *Lettere*, pp. 238-239.

<sup>4</sup> *Opera*, III, p. 658 sgg.



casioni di divinare senza che neppure il più assennato degli uomini potesse decifrare queste enigmatiche ammonizioni.

Anche fenomeni inconsueti come i pareli rientrano nell'ordine della natura e Gassendi non può che deplorare la debolezza e i vani timori degli uomini, che, spaventati da ciò che non ha ragione di essere temuto, si sottopongono agli astri, prestando fede a ogni genere di divinazione e superstizione. Così facendo, si comportano come i bambini di cui parla Lucrezio, che quando si trovano al buio hanno paura di cose immaginarie.<sup>1</sup> Non solo puerile, ma del tutto stupido è il timore che proviene da questi presunti segni divini, che in verità non sono che semplici esalazioni fisiche, prive di qualsiasi connessione con gli eventi umani:

A me senza dubbio pare non solo puerile ma del tutto stupido il timore generato da queste cose che gli uomini interpretano come segni. Come se esistesse una qualche connessione fra le vicende umane e questi vapori, che si innalzano dalla terra, derivano da essa e vengono illuminati, assumendo questa o quella immagine. Come se in essi ci fosse un qualche senso, anzi addirittura un senso anticipato di cose che non si sono ancora verificate, che non ci sono ancora venute in mente, che si realizzeranno per mero arbitrio.<sup>2</sup>

Risulta poi assurdo e ridicolo ritenere che si tratti di messaggi o avvertimenti specifici per i principi, come ritengono coloro che, facendo appello a fallaci e risibili analogie fra i sovrani e il sole, affermano che l'apparire di soli apparenti significhi insidie e minacce per il sole vero, e Gassendi non può che deplorare questi «maligni adulatori che, mentre innalzano i sovrani, al tempo stesso fanno in modo che siano terrorizzati da tali segnali». Anche ammettendo una vaga analogia fra il sovrano e il sole, eventi relativi a enti naturali come il sole, la luna, il fuoco, l'acqua, accadono nello stesso modo per i potenti e per gli umili, e «la pallida morte procede con lo stesso passo e bussa allo stesso modo alle torri dei re e alla casupole dei poveri».<sup>3</sup> Giulio Cesare, da principe assennato qual era, sarebbe stato il primo a ridere di quanti avevano messo in relazione la sua morte con insoliti fenomeni cele-

<sup>1</sup> LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, 55-58: «Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis/ in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus/ interdum nihilo quae sunt metuenda magis quam/ quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura».

<sup>2</sup> *Opera*, III, p. 660: «Mihi certe non puerile modo, sed stupidum etiam omnino videtur ea pavitare ex istis signis quae homines certatim somniant. Quasi vero quaedam sit connexio inter res humanas et istos vapores, qui a terra attolluntur, derivantur, illustrantur, hasque vel illas species exhibent? Quasi in illis sit aliquis sensus, imo etiam praesensio earum rerum quae nondum sunt, quae nondum nobis venerunt in mentem, quae faciendae erunt ex mero arbitrio».

<sup>3</sup> *Ibidem*: «O malignos adulatores, qui dum tollunt in altum reges, ut casus tantos pertimescant faciunt!»; «Videmus enim ut Sol, Luna, ignis, aqua, aër et caeterae res naturales pro eodem Croesum Itumque habeant, utque pallida etiam ipsa mors aequo pede et regum turreis et pauperum tabernas pulset».

sti. Tali connessioni risultano del tutto arbitrarie: come si verificano pareli senza stragi e turbamenti politici, così gli eventi luttuosi che hanno avuto luogo all'apparire dei pareli sarebbero successi anche senza di essi; i prodigi celesti continuerebbero ad apparire anche senza le tragedie degli uomini, e queste ad aver luogo anche se nell'aria cessassero i prodigi.<sup>1</sup>

Ma gli uomini, di natura instabile e sempre desiderosi di novità, attribuiscono particolari significati alle cose insolite, «come se il fatto di essere rare rendesse le cose meno naturali e il leone fosse un miracolo per il fatto di essere ben più raro di un leprotto».<sup>2</sup> E Gassendi non esita a denunciare la presunzione e la vanità degli uomini, che pongono se stessi sempre al centro di ogni cosa e credono che la natura tutta sia pronta ad esprimere e significare le loro vicende individuali o collettive:

Tale è la nostra vanità che ci riteniamo i soli degni destinatari di simili prodigi. Riteniamo infatti che le nostre vicende stiano tanto a cuore all'aria, al cielo, al mondo tutto, che se progettiamo guerre, o stiamo per ammalarci, o una sventura sta per abbattersi su di noi, pensiamo che tutta quanta la natura debba subito essere turbata e afferri il pennello per rappresentare nel quadro l'intera vicenda quasi come un emblema.<sup>3</sup>

Nella sua lettera, Campanella manifesta il proprio disaccordo proprio su queste posizioni. A suo parere, la precisa osservazione e la spiegazione scientifica di straordinari fenomeni celesti non escludono il fatto che essi possano al tempo stesso essere interpretati come 'segni' atti a esprimere e comunicare il linguaggio divino che tocca agli uomini decifrare: eventi che non si manifestano in maniera puramente casuale, senza che l'autore della natura operi o annunci qualcosa per loro tramite. Dopo avere ribadito la convinzione già espressa nella lettera precedente che asserire la loro arbitrarietà in base a procedimenti razionali gli sembra contraddittorio, osserva e si chiede:

Proveresti vergogna se qualcuno facesse qualcosa in casa tua a tua insaputa, e anche ti dispiacerebbe se lo facesse contro la tua volontà. Come puoi allora anche solo pensare, uomo dottissimo, che comete e fenomeni di così gran mole abbiano luogo in modo vano e di per sé, senza che Dio ne sia l'autore? O forse ritieni che egli si prenda cura

<sup>1</sup> Ivi, p. 661: «quasi vero in aëre cessare prodigia deberent nisi homines inter se excitarent tragoedias, aut quasi homines non possent excitare tragoedias si in aëre prodigia cessarent? ».

<sup>2</sup> *Ibidem*: «Infrequentia primum animos percellit, quasi raritas faciat ut res minus sint naturales et Leo idcirco miraculum sit quod longe rarius quam lepus nascatur».

<sup>3</sup> *Ibidem*: «Deinde ea est vanitas nostra ut digni soli nobis videamur propter quos tanta prodigia appareant. Arbitramur enim res nostras tanti esse aëri caelo toti mundo, ut si bella meditemur, si aegrotaturi simus, si nobis casus sinister impendeat, ipsa statim rerum natura commovenda sit et usurpare penicillum debeat, ut rem totam quasi emblema repraesentet in tabula».

solo di alcune cose, e di altre no? E non le trascurerà perché così gli piace, ma perché non può farne a meno: infatti avendo a che fare con sì vasta mole, afferma Plinio, non è in grado di occuparsi di ogni cosa.<sup>1</sup>

Prosegue poi sottolineando ancora una volta i limiti dell'atomismo, che non è in grado di giustificare le capacità del nostro pensiero, il quale si slancia al di là di ogni possibile confine e può pensare l'infinito, che non potremmo concepire se non esistesse realmente. Se tali prerogative non possono avere origine né dagli atomi limitati dalla loro corporeità, né dal vuoto spazio immobile, non possono che derivare dal mondo mentale, «che penetra dall'interno e abbraccia dall'esterno senza fine il mondo corporeo e quello matematico». Nulla pertanto può sfuggire alla Mente prima, testimoniata da ogni ente naturale e dalla nostra conoscenza – e dal fatto che la si possa ignorare non consegue che essa non esista:

Tutto quello che accade, accade dunque per una ragione mentale. Il fatto che tu la ignori non implica che essa non esista, come il fatto che il topo o la zanzara non sappiano scrivere e interpretare la scrittura non significa che non sia esistito uno che ha scritto. Inoltre, la struttura dell'universo, degli animali e delle piante, e la funzione dei loro organi, e l'energia e la conoscenza manifestano in tutta evidenza questa Virtù prima, cui diamo il nome di Dio. Anzi, non c'è cosa che non la riveli pienamente.<sup>2</sup>

Se Gassendi, per esorcizzare i vani timori degli uomini, citava i versi lucreziani sulla paura irragionevole del buio da parte dei bambini, anche Campanella fa ricorso a una immagine che ha per protagonista un bambino, ma con un fine diverso. In più luoghi delle sue opere egli rievoca una condizione psicologica da lui stesso vissuta nel corso della propria infanzia, quando, entrando nelle officine dei fabbri o degli artigiani, guardava con stupore strumenti che a lui sembravano inutili, e in alcuni casi dannosi:

Spesso da bambino, entrando nelle officine dei fabbri e di chi costruisce orologi e fucili, ho visto strumenti che a me sembravano del tutto privi di utilità; anzi, venendo ferito o punto se li prendevo in mano, pensavo che fossero fatti contro ogni ragione di finalità: e invece risultano della massima utilità.<sup>3</sup>

Non a caso la medesima immagine riaffiora nella lettera a Gassendi del 4 luglio: «quando entriamo nell'officina dei fabbri, restiamo sbalorditi come bambini, fino a quando non apprendiamo l'uso degli strumenti e dei macchinari». <sup>4</sup> All'interno della natura, che è simile a una grande officina, molte cose possono sembrare inutili o prive di significato, ma solo se si considera-

<sup>1</sup> *Lettere*, pp. 238-239; per la cit. di Plinio, cfr. *Nat. hist.*, II, 5, 10.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Metaphysica*, pars II, p. 217: «Saepe ego puer, ingressus in officinam ferrariorum et fabricantium horologia et focilia sclopettorum, vidi instrumenta quae mihi nulli usui destinata videbantur; imo ea tangens caesuras et punctiones ab eiusmodi passus instrumentis, putabam ea contra rationem finis facta esse: et tamen maxime prosunt».

<sup>4</sup> *Lettere*, p. 239.

no con uno sguardo ingenuo e infantile, e prima di negarne il senso o la funzione è opportuno procedere con la più grande cautela. In entrambi i pensatori troviamo poi la condanna della presunzione umana, ma con accenti molto diversi: se Gassendi deplora la vanità dell'uomo di credersi al centro del mondo e di considerare se stesso come un destinatario privilegiato dei messaggi divini, Campanella, da parte sua, mette in guardia dalla pretesa, altrettanto vana e presuntuosa, di misurare ogni cosa alla luce di una limitata ragione umana, che non tenga conto dell'infinità divina.

#### 4. PROVVIDENZA E FINALITÀ

Gassendi risponderà a questa lettera il 2 novembre, da Lione.<sup>1</sup> Il giorno prima aveva scritto a Galileo,<sup>2</sup> per ringraziarlo della copia del *Dialogo* che da tempo aveva ricevuta da Diodati, ma che per le svariate occupazioni non aveva ancora potuto leggere compiutamente come avrebbe voluto. Ma anche dai piccoli 'assaggi' dell'opera aveva avuto modo di apprezzare lo scienziato, che, amantissimo della verità, nei suoi ragionamenti segue sempre la natura e deriva i propri principi dalla «ricca provvista» (*divite penu*) delle proprie osservazioni. E quel che risulta più degno di apprezzamento è che, pur elevandosi al di sopra di quanto finora è stato pensato da altri, ha sempre l'onestà di riconoscere i limiti della ragione umana e di presentare le congetture, anche le più verosimili, cui è pervenuto, come ipotesi prive di certezza assoluta, dando sempre alle cose il giusto valore. Confessa poi la commozione provata nel leggere quel passo della prima giornata, davvero bellissimo, in cui Galileo fa l'elogio del pugno di terra per piantare un gelsomino o un arancino di Cina, terra ben più preziosa dei diamanti e di altre cose apprezzate scioccamente dagli uomini comuni.<sup>3</sup>

Scrivendo a Campanella, tiene subito a sottolineare come gli sia cara l'amicizia con lui tessendo un vivo elogio del suo interlocutore e non esitando a definirlo «*philosophorum nostri saeculi [...] praecipuus*». <sup>4</sup> Quanto a se stesso, si riconosce il merito di essere *veritatis studiosissimus*, e di non volere ingannare né essere ingannato da nessuno. Senza affrontare l'argomento dei segni celesti e del loro significato, tiene a rassicurare Campanella sulla questione della provvidenza divina, affermando che anch'egli la sostiene contro Epicuro. Come dirà nella *Vita Epicuri*, è stata una gravissima mancanza da parte del filosofo antico averla eliminata, e ciò è dipeso dalla sua volontà di

<sup>1</sup> *Opera*, VI, p. 54.

<sup>2</sup> Ivi, p. 53.

<sup>3</sup> Cfr. *Lettres latines*, cit., II, nota 1118, pp. 101-102.

<sup>4</sup> *Opera*, VI, p. 54: «Tu nempe ex censu longe alio quam litterati isti triviales, qui per compita foraque crebrescunt evincisque facile ut philosophorum nostri saeculi habearis praecipuus».

contrapporsi agli stoici, che la identificavano con il fato astrale.<sup>1</sup> A proposito della finalità provvidenziale, rinvia il suo interlocutore a quello *specimen* di dissertazione sulla questione della struttura e le funzioni delle membra degli animali, da lui delineato in una lettera a Naudé del maggio precedente. In effetti, in quelle pagine aveva adunato una fitta messe di autori – da Lattanzio, che espone e discute le opinioni di Epicuro, a Lucrezio, Empedocle, Aristotele, Galeno e Ippocrate, Cicerone, che espone le posizioni stoiche su questo argomento – per affrontare le questione «an membra animalium destinata fuerint factaque ad usum, an ipsis casu sic generatis, casus industriae usum fecerit».<sup>2</sup>

Pur adottando le dottrine epicuree, egli non dimentica certo di essere «cristiano e teologo», e per questo aspetto si sente vicino all'autore dell'*Atheismus triumphatus*, anche se non manca di esprimere un certo timore che persone maliziose possano fare un cattivo uso delle argomentazioni antireligiose elencate con tanto ardore nel testo.<sup>3</sup>

##### 5. LA FORZA DELL'AMICIZIA

Il 10 maggio 1633 Gassendi scrive di nuovo una breve lettera a Campanella, temendo, dal suo silenzio, che non abbia ricevuto quella precedente, per affidargli un incarico alquanto delicato: anche in considerazione della difficile situazione di Galileo, convocato dall'Inquisizione a Roma per rispondere della pubblicazione del *Dialogo*, prega Campanella, se possibile, di fare qualcosa per placare l'aspro conflitto che contrappone lo scienziato e il gesuita Scheiner, senza fare mistero della propria dolorosa sorpresa nel constatare come studiosi così eminenti, animati entrambi da sincero amore per la verità, si lascino sopraffare dalle passioni e diano luogo a conflitti così spiacevoli e dannosi.

Nel novembre 1634 Gassendi e Campanella riescono finalmente a incontrarsi di persona. Il domenicano, dopo la fuga precipitosa da Roma la notte del 21 ottobre, in seguito all'esecuzione in carcere di fra Tommaso Pignatelli, un suo giovane discepolo accusato di avere ordito una congiura anti-spagnola, una volta sbarcato a Marsiglia aveva scritto una lettera a Peiresc, comunicandogli le proprie precarie condizioni e il vivo desiderio di incontrarsi quanto prima con lui, mecenate e protettore dei dotti. L'amico si era

<sup>1</sup> *De vita Epicuri*, in *Opera*, t. v, p. 195; P. GASSENDI, *Vie et moeurs d'Épicure*, éd. et tr. par S. Taussig, Paris, Albin Michel, 2001, p. 214.

<sup>2</sup> *Opera*, vi, p. 50; per il puntuale riscontro degli autori citati, e l'indicazione delle opere in cui Gassendi tratterà questa tematica, cfr. *Lettres latines*, cit., II, nota 1039 sgg, p. 94 sgg.

<sup>3</sup> *Opera*, vi, p. 54: «Hac ratione te imitor, qui pro ingenii acumine ita excussisti impiorum ratiocinia ut de Atheismo triumphaveris et pro summo etiam candore nihil eorum reticuisti. Quae in malignae causae gratiam edisseri solent aut possunt».

affrettato a inviare una lettiga che lo conducesse nella sua dimora di Aix, dove l'ospiterà generosamente per una decina di giorni. Fra coloro che gli danno un caloroso benvenuto in terra di Francia c'è anche Gassendi, che in quei giorni si trovava proprio ad Aix e appena venuto a sapere del suo arrivo gli aveva inviato un affettuoso biglietto, per esprimergli tutta la propria gioia di potere finalmente incontrarlo, abbracciarlo e parlargli.<sup>1</sup>

I sereni giorni trascorsi in Provenza saranno fra i ricordi più cari dell'esule, che lasceranno in lui un segno profondo. Ma l'affettuosa amicizia, la stima reciproca e il civile dialogo fra i tre letterati saranno messi a dura prova nel corso del 1635, quando Campanella si vedrà costretto a difendersi da accuse che non esita a definire calunniose e maligne, una delle quali riguarda il suo presunto 'sparlare' della filosofia atomistica di Gassendi. Lui che nelle lettere a Peiresc non manca di trasmettere i saluti più cari per l'amico «valente astronomo», è costretto a difendersi da insinuazioni false, diffuse da una persona «sfacciata e imprudente» – non è sicuro di chi possa essere, ma ha qualche sospetto al riguardo: «né può esser omo bono chi questo scrive, e dubito di persona che dice e scrive mal di tutti, e del Galileo e di Tilesio, di Copernico, di Stigliola». Nel replicare a tali accuse, mentre conferma la più alta stima per le ricerche scientifiche di Gassendi, non può fare a meno di ribadire il proprio dissenso, come ha sempre fatto, dalle dottrine atomistiche:

Quanto poi al signor Cassendo, io ho testificato a tutti che lui è persona di costumi ottimi e veramente filosofichi, il che è fondamento di sapienza; e che sia gran matematico e astronomo e osservator mirabile; e quanto gusto io ebbi di conoscerlo presenzialmente. Quanto poi alla filosofia epicurea, che consiste solo in atomi e in vacuo, dissi, domandato da persone che con ischerzo parlavan del signor Cassendo in questa materia, ch'io ho quella filosofia per insufficiente a render causa di tutte cose; e che il signor Cassendo non la tiene, se non forse quanto alla materia; e che lui tiene il senso delle cose: e per segno, parlando meco delle comete, disse che sentono intra l'etera, e vanno con simpatia, e han causa finale seco. Non mi ricordo se ho detto questo, ma tra me e 'l signor Cassendo è passato questo discorso; però non può essere ch'io abbia detto che tiene una filosofia vana e deficiente. Anzi, con tutti ho detto che mi pareva mille anni che lui fosse arrivato in Parigi per gustar delle sue virtù; e sempre che s'è parlato di comete e di eclissi, ho anteposto la sua virtù e osservazioni a quante n'ho viste.<sup>2</sup>

Nella lettera a Peiresc del 17 luglio, in cui ancora una volta si deve difendere da ulteriori, sgradevoli accuse che questi gli aveva comunicato in una severa lettera del 3 luglio, Campanella, amareggiato e indignato – «Invero m'atterrisco di tante calunnie» –, torna a ribadire sia la propria stima per l'amico, che, come lui, indaga nel libro della natura anziché in quelli degli uomini

<sup>1</sup> *Opera*, vi, p. 75.

<sup>2</sup> Lettera a Peiresc del 25 maggio 1635, in *Lettere*, pp. 301-303.

(«Io chiamo tutti alla scola di Dio nel libro dell'universo, dove Dio vivamente scrisse i suoi concetti e dogmi; e li revoco dalle scuole umane e dalla mia»), sia le sue critiche ai limiti della dottrina atomistica, condivise, a suo dire, da Gassendi stesso: parlando con lui, egli afferma, «gustai molto del suo studio sul libro di Dio [...] e parlai degli atomi, dicendo che non mi parean bastanti, si non alla materia dell'universo, ma non all'arte mirabile e cause altre d'ogni sorte. E lui mi disse ch'era del medesimo pensiero, e che conosceva il senso delle cose, e *praecipue* delle comete, e l'artefice e tutte cause».<sup>1</sup>

Il rincrescimento mostrato da Campanella è così sincero e accorato che Peiresc non potrà che ritenere chiuso l'incidente, con grande sollievo del domenicano, che in successive lettere tornerà a parlare dell'atomismo, dichiarandosi ansioso di vedere a stampa le opere di Gassendi prima che la sua *Metafisica* veda la luce, per verificare la correttezza della propria interpretazione dell'atomismo, perché l'amico è senza dubbio lo studioso più competente di tali questioni<sup>2</sup> – e in altre lettere non esiterà a confessare amore e stima per Lucrezio, nonostante le insufficienze della sua dottrina: «Lucrezio epicureo, molto da me studiato e stimato»<sup>3</sup>, e rievocherà con toni affettuosi la grande stagione telesiana della propria giovinezza, fornendo a Peiresc informazioni sul medico calabrese Francesco Sopravia, che «fiorì nel tempo del Telesio e leggeva con meraviglia a tutti l'opinioni di Leucippo e Democrito, quando io era di 16 anni».<sup>4</sup>

Proprio come era successo con Galileo, per il quale provava la più profonda stima e amicizia, nonostante le divergenze su punti importanti del loro pensiero – «può star la discordia delli intelletti con la concordia delle volontà d'ambidui»,<sup>5</sup> – anche nei confronti di Gassendi il disaccordo su talune dottrine e le malevoli insinuazioni da parte di «ociosa gente zizanziosa», che possono risultare «ruinose alla sacrosanta amicizia»,<sup>6</sup> non riescono a turbare la serenità di un rapporto fondato sull'affetto e la reciproca stima.

Scrivendo la biografia e l'elogio funebre di Peiresc, Gassendi non mancherà di rievocare il soggiorno a Aix di Campanella e l'incontro dei tre amici al cadere del 1634, ricordando anche un episodio in apparenza poco importante, ma che ben testimonia i sentimenti di profonda gratitudine da parte dell'esule che, dopo tante sventure e difficoltà, si sente accettato e amato. Al

<sup>1</sup> Lettera a Peiresc del 17 luglio 1635, ivi, pp. 316-321.

<sup>2</sup> Lettera a Peiresc del 24 febbraio 1636, in CAMPANELLA, *Lettere 1595-1638*, p. 114: «mi persuado che, avendo esso fatto studio ed esperienza tanto particolare, abbia avanzato me e tutti gli altri».

<sup>3</sup> Lettera a Peiresc del 22 agosto 1635, in *Lettere*, p. 324.

<sup>4</sup> Lettera a Peiresc del 19 giugno 1636, in *Lettere 1595-1638*, p. 116; in questa lettera a lungo rimpianta come perduta, e di recente rintracciata, Campanella conferma l'adesione all'atomismo da parte di Galileo che «in molte cose, massime nei principii, è con Democrito».

<sup>5</sup> Lettera al granduca Ferdinando II di Toscana del 6 luglio 1638, in *Lettere*, p. 389.

<sup>6</sup> *Lettere*, pp. 317, 321.



momento del commiato, quando Campanella riprende il suo viaggio verso Parigi e Peiresc gli offre una somma di denaro, lui che si vantava di essere riuscito a non piangere quando gli erano state inflitte le più crudeli torture, non riesce a trattenere le lacrime, commosso dalla concreta testimonianza di tanta generosità e amicizia: «Sopraffatto, e quasi travolto, da una simile liberalità, confessò che se in passato aveva avuto una forza d'animo tale da poter sopportare i più crudeli tormenti senza versare una lacrima, non poteva trattenersi dal piangere per un gesto così generoso». <sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc...Vita*, Parisiis, 1641, pp. 289-90: «[...] accepit etiam discedens quinquaginta aureos, adeo ut tanta beneficentia obrutus, et quasi suffusus, testatus fuerit se prius quidem habuisse satis constantiae, ut per tormenta saevissima continere lacrymas posset, at non habuisse, quando est virum adeo munificum expertus». L'episodio lascerà una traccia profonda in Campanella, che in un passo dell'*Oeconomica* (in *Phil. realis*, p. 210) affermerà che si deve reputare più amico chi dona il proprio denaro di chi offre la sua vita: «[...] eumque amicum potius reputabis, qui tibi pecuniam suam, quam qui vitam suam offert: veluti mirificus Fabricius, Dominus de Peresc, Gallorum decus et philosophorum, et clarorum virorum Mecoenas, et perennis hospitalarius, exemplar est Mundo».

# VISIONI DI GRAZIA. LA LEGGENDA DI SAN LUCA E IL SOGNO DI RAFFAELLO

MARTINO ROSSI MONTI

## SUMMARY

The first part of the essay attempts to clarify the relationship between, on the one side, gesturing and the touch of hands, and, on the other side, the action of divine grace. This relationship is studied on the basis of Renaissance pictorial representations of the legend of Saint Luke painting the Virgin Mary. The second part examines a popular legend among the German and Russian Romantics, according to which the Virgin appeared to Raphael in a dream. It was only after this miraculous vision that Raphael, like a second Luke, was able to paint his graceful Madonnas. Given the profound similarities of the two legends, the conclusion attempts a comparison between Luke and Raphael.

Un buono dipintore, se e' dipigne bene, tanto diletta gli uomini le sue dipinture, che nel contemplarle rimangono sospesi, e qualche volta in tal modo che e' pare che sieno posti in estasi e fuori di loro, e pare che e' si dimentichino di loro medesimi.

GIROLAMO SAVONAROLA

## PROLOGO

**T**RA le molte cose che andarono distrutte a Berlino nel 1945 c'era anche la prima versione del quadro *San Matteo e l'angelo* dipinto da Caravaggio nel 1602 per l'altare della Cappella Contarelli della chiesa di San Luigi dei Francesi in Roma (FIG. 1). Tale versione era stata respinta perché, a detta dei committenti, la figura dell'evangelista appariva scandalosamente rozza e priva di decoro. Caravaggio si affrettò allora a dipingere una seconda tela, la quale può essere ancora oggi ammirata nella stessa chiesa. In entrambi i dipinti l'incontro tra l'angelo e Matteo simboleggia l'assistenza divina e l'ispirazione soprannaturale che guidano l'apostolo nella scrittura del Vangelo. Tra il primo ed il secondo quadro, però, ha scritto André Chastel, «ogni intimità è svanita»: se nella prima versione l'angelo, morbidamente reclinato sul fianco sinistro di Matteo, ne guidava la mano nell'atto dello scrivere, nella seconda i due protagonisti appartengono a due sfere diverse, comunicanti ma allo stesso tempo separate nello spazio:



FIG. 1. CARAVAGGIO, *San Matteo e l'angelo*, Berlin, opera andata distrutta

uno spazio terrestre, cui appartiene Matteo, ed uno celeste, dal quale discende l'angelo.<sup>1</sup>

Nel primo dipinto Caravaggio racchiude l'intimità tra l'uomo e Dio nella semplicità di un gesto: il tocco dell'angelo. Il tocco della grazia rende Matteo capace di esprimere in parole la verità divina. L'idea che le più alte creazioni dello spirito umano siano realizzate in virtù di un soccorso divino ha, come tutti sanno, origini molto antiche. Già Esiodo, nel comporre il suo poema sull'origine degli dèi, si ritiene in qualche modo ispirato dalle Muse. Come sottolinea Eric Dodds, la figura del poe-

ta e quella del veggente erano un tempo probabilmente unite: entrambi – si pensava – agivano sotto l'effetto della «grazia divina». <sup>2</sup> Secondo Democrito e Platone il poeta era addirittura *posseduto* da un dio e creava in una sorta di estasi o «divina follia». Ritroviamo una traccia di queste idee anche nella tela di Caravaggio. Come vuole una leggenda ben nota agli storici dell'arte, la grazia avrebbe guidato anche le mani di un altro evangelista in un'operazione diversa dalla scrittura. Si tratta di san Luca, il quale, oltre ad aver composto il Terzo Vangelo e gli Atti, avrebbe anche dipinto alcuni ritratti della Vergine Maria.

La prima parte di questo saggio si concentrerà su alcune rappresentazioni pittoriche della leggenda di Luca realizzate nel XVI secolo, azzardando un'interpretazione di un dipinto vasariano sulla base di un oscuro passo di

<sup>1</sup> A. CHASTEL, *L'arte del gesto nel Rinascimento*, in *Il gesto nell'arte*, tr. it. di D. Pinelli, Bari, Laterza, 2008, pp. 5-8.

<sup>2</sup> E. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 264.

un cronista bizantino. In particolare, ad essere preso in esame sarà il rapporto tra la gestualità e il tocco delle mani da un lato, e l'azione della grazia divina dall'altro. La seconda parte invece prenderà spunto da una leggenda diffusasi in ambito romantico e diventata popolarissima nel mondo russo, secondo la quale la Vergine sarebbe apparsa a Raffaello in sogno.

# I. SAN LUCA PITTORE DELLA GRAZIA

La leggenda di Luca cominciò a diffondersi in Oriente non prima del vi secolo, ma giunse in Occidente solo nell'xi secolo. Molte chiese orientali e occidentali rivendicavano il possesso di icone originali della Vergine dipinte per mano di Luca. La più celebre era l'icona della Vergine Hodigitria che da Gerusalemme sarebbe stata spedita nel v secolo a Costantinopoli per opera dell'imperatrice Eudocia; nella capitale dell'Impero Romano d'Oriente l'icona fu oggetto di grande venerazione fino alla conquista della città da parte dei Turchi (1453), i quali la distrussero – pare – a colpi di scure. Altre due importanti icone sono conservate ancora oggi nella Basilica di Santa Maria Maggiore in Roma e presso Kiev (entrambe databili nel vi sec.). In accordo con questa tradizione, Luca è considerato il patrono dei pittori.<sup>1</sup> Le confraternite dei pittori nate in Italia e nelle Fiandre nel corso del xv secolo erano molto spesso intitolate all'evangelista (celebre il caso della romana Accademia di San Luca).<sup>2</sup>

Se le immagini attribuite alla mano di san Luca sono così tante, non meraviglia che la leggenda stessa sia stata fatta oggetto di rappresentazione pittorica. Molto numerosi sono anche i dipinti e gli affreschi che rappresentano l'evangelista nell'atto di ritrarre la Vergine: se ne conservano esempi provenienti dal mondo bizantino, ma sono il tardo Medioevo ed il Rinascimento ad offrirne la mole maggiore. Nel *San Luca dipinge la Vergine* dell'olandese Jan Gossaert (Fig. 2), dipinto nella prima metà del xvi secolo, ad esempio, Luca è rappresentato nell'atto di ritrarre la Vergine ed il bambino, i quali gli appaiono in una visione (la Madonna è sollevata da terra, avvolta in una nuvola e circondata da angioletti). Anche in questo caso un angelo guida

<sup>1</sup> Su questo tema, cfr. D. KLEIN, *St. Lukas als Maler der Maria. Ikonographie der Lukas-Madonna*, Berlin, Schloss, 1933; H. BELTING, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 57-59; M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa, ETS, 1998; H. J. HORNIG, M. C. PARSONS, *Illuminating Luke. The Infancy Narrative in Italian Renaissance Painting*, Harrisburg (Pennsylvania), Trinity Press International, 2003, pp. 11-27. Si vedano anche gli interventi raccolti nel catalogo della mostra *Luca Evangelista. Parola e immagine tra Oriente e Occidente* (Padova, Museo Diocesano, 14 Ottobre 2000 - 6 Gennaio 2001), a cura di G. Canova Mariani et alii, Padova, Il Poligrafo, 2000.

<sup>2</sup> Cfr. C. LIMENTANI VIRDIS, *Qualche considerazione sull'iconografia di san Luca*, in *Luca Evangelista*, cit., pp. 111-121.



FIG. 2. GOSSAERT, *Luca dipinge la Vergine*, 1520-1530, Kunsthistorisches Museum, Wien.

avvertito con forza fin dai primi secoli dell'era cristiana il bisogno di possedere un'immagine 'autentica' della Vergine. In Oriente, il valore di queste rappresentazioni stava proprio nella loro supposta rassomiglianza con le fattezze originarie di Maria (nel loro carattere *mimetico*), mentre in Occidente esse venivano venerate principalmente in quanto reliquie. Quando però, nel XVI secolo, il mondo cattolico si trovò a dover difendere il culto delle immagini dagli attacchi dei Protestanti, la necessità di chiarire il rapporto di somiglianza tra l'immagine e l'archetipo divenne pressante. Onde contrastare il furore iconoclasta, bisognava definire con precisione il ruolo e il significato delle immagini sacre. Il Concilio di Trento ribadì l'assunto di Tommaso d'Aquino: l'immagine sacra va venerata esattamente come il suo archeti-

la mano dell'evangelista. Gli sguardi di Luca e della Vergine non si incontrano e appaiono assorti in se stessi.<sup>1</sup> Ciò significa che si tratta di una visione spirituale: Luca guarda dentro di sé e la sua mano è mossa dalla grazia divina. Ancora una volta, l'intimità umano-divina e l'azione della grazia sono espresse attraverso l'incontro di due mani. Per comprendere davvero il significato di questo dipinto, però, è necessario approfondire ulteriormente l'origine e lo sviluppo storico della leggenda di Luca.

Nonostante lo scetticismo di Agostino di fronte alla possibilità di conoscere le vere sembianze di Maria,<sup>2</sup> fu av-

<sup>1</sup> Su questo dipinto, cfr. C. OLDS, *Jan Gossaert's «St. Luke Painting the Virgin»*. *A Renaissance Artist's Cultural Literacy*, «Journal of Aesthetic Education», xxiv, 1990, pp. 89-96.

<sup>2</sup> Cfr. AGOSTINO, *De trinitate*, VIII, 5.

po, dato che la venerazione passa direttamente dall'una all'altro (di fronte a un'immagine di Cristo, il fedele non venera il legno scolpito o dipinto, ma Cristo stesso). È sostanzialmente l'opinione espressa da Basilio di Cesarea nel iv secolo, ripresa nel secondo concilio di Nicea nel 787 per giustificare il culto delle immagini contro l'editto iconoclasta dell'imperatore Leone III l'Isaurico. Come nota Jessica Winston, inoltre, già a partire dal Trecento, grazie all'afflusso di icone bizantine in Occidente, le immagini sacre cominciano ad essere venerate come fedeli riproduzioni delle sembianze originarie di colui che veniva ritratto. La stessa esigenza di fedeltà si riscontra nella ritrattistica secolare: il ritratto è concepito come una sorta di sostituto della persona assente o trapassata.<sup>1</sup>

È proprio nell'epoca della Controriforma che, non a caso, si moltiplicano le rappresentazioni pittoriche che hanno a soggetto san Luca che dipinge la Vergine. L'influenza della Chiesa Cattolica, in questo contesto, è evidente. Il richiamo all'autorità e all'esempio apostolico era già di per sé un modo per giustificare le immagini (esattamente com'era avvenuto nell'VIII sec. nella Chiesa d'Oriente). Inoltre, il tema si prestava facilmente a fungere da giustificazione dell'operare artistico in quanto tale: come il loro santo patrono nel dipingere la Vergine, così anche i pittori del Rinascimento erano ispirati dalla grazia di Dio. Il ruolo dell'artista come *alter Deus*, il suo rapporto privilegiato con la divinità, tante volte rivendicato in quel periodo, trovava così piena conferma nella tradizione cristiana. Con il suo dipinto, Gossaert legittima, sulla base del soccorso divino, il ruolo fondamentale delle immagini e ad un tempo il carattere rivelativo e miracoloso della pittura. Come sottolinea Erwin Panofsky, questo tipo di rappresentazioni funzionano come autolegittimazioni della pittura stessa: va da sé che l'autore del dipinto si identifica con Luca.<sup>2</sup> Talvolta, come nel caso del *San Luca dipinge la Vergine* di Rogier van der Weyden, la figura di Luca è un autoritratto dello stesso autore.<sup>3</sup> Nel Rinascimento, vale la pena insistervi, l'artista è spesso descritto come una sorta di Dio in terra. Gli artisti sono uomini della grazia: «dèi mortali» li chiama Vasari.<sup>4</sup> La grazia e bellezza della loro figura e delle loro opere sono manifestazione della grazia divina.<sup>5</sup> Vasari stesso sente la sua mano guidata da Dio: «ho fatto in uno di detti ornamenti [nella chiesa di

<sup>1</sup> J. WINSTON, *The Face of the Virgin. Problems in the History of Representation and Devotion*, Tesi di Dottorato, Columbia University, 1997, pp. 59-61. Cfr. anche IDEM, *Describing the Virgin*, «Art History», III, 2002, pp. 275-292.

<sup>2</sup> E. PANOFSKY, *Early Netherlandish Painting. Its Origins and Character*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 252 sgg.

<sup>3</sup> Su questo dipinto, cfr. Rogier van der Weyden: *St. Luke Drawing the Virgin. Selected Essays in Context*, a cura di C. Purtille, Turnhout, Brepols, 1997.

<sup>4</sup> G. VASARI, *Le vite...* (ed. 1550), a cura di L. Bellosi, A. Rossi, Torino, Einaudi, 1986, p. 611.

<sup>5</sup> Esempiare a questo proposito l'incipit della vita di Leonardo da Vinci: cfr. ivi, p. 545.





FIG. 3. GIORGIO VASARI, *Luca dipinge la Vergine*, 1565, SS. Annunziata, Firenze.

simo I de' Medici, nella Accademia del disegno. L'Accademia era l'erede dell'ormai decaduta Compagnia di San Luca, la confraternita dei pittori fiorentini fondata nella prima metà del xiv secolo. Momento centrale della cerimonia fu il trasporto della salma di Iacopo Pontormo, morto pochi anni prima, nella cappella. Autori del piano iconografico della cappella furono due serviti, Giovanni Andrea Montorsoli, scultore, e Michelangelo Naldini, teologo dello Studio fiorentino. Tale piano illustrava perfettamente il fondamento teologico dell'Accademia e delle arti che essa rappresentava (pittura, scultura e architettura).<sup>2</sup> Ciò è evidente soprattutto nel dipinto *San Luca dipinge la Vergine*, realizzato nel 1565 proprio da Vasari (FIG. 3). In esso vediamo l'apostolo che, seduto al cavalletto e vestito con abiti all'antica, ritrae la Vergine con in braccio il bambino. L'ambientazione è un palazzo rinascimentale nel quale sono visibili più locali: è probabilmente una scuola di pittura. Per quanto riguarda la Vergine, si tratta anche in questo caso di un'apparizione o, se si preferisce, di una visione spirituale: essa si

Santa Maria Novella in Firenze] la Resurrezione di Gesù Cristo *in quel modo che Dio mi ha ispirato*».<sup>1</sup> È proprio un dipinto di Vasari a testimoniare tutto ciò.

Il 24 maggio 1564, quarantotto tra pittori, scultori ed architetti fiorentini si riunirono in una cappella del Chiostro Grande presso la chiesa della Santissima Annunziata in Firenze. L'occasione che li riuniva era la consacrazione di detto luogo a cappella funeraria degli artisti fiorentini, i quali si erano da poco riorganizzati, per volontà di Vasari e Co-

<sup>1</sup> G. VASARI, *Le vite...* (ed. 1568), a cura di P. Della Pergola *et alii*, Milano, Club del Libro, 1962-1966, vol. VIII, pp. 271-272. Cfr. quanto Vittoria Colonna scrive a Michelangelo: «Io ebbi grandissima fede in Dio, che vi dessi una gratia sopranatural a far questo Christo», cit. in A. NAGEL, *Gifts for Michelangelo and Vittoria Colonna*, «The Art Bulletin», LXXIX, 1997, p. 654.

<sup>2</sup> Cfr. G. VASARI, *Le vite* (ed. 1568), vol. VI, p. 488.



libra su una nuvoletta ed è circondata da angioletti. Luca (nel quale molti hanno riconosciuto il volto dello stesso Vasari) guarda nella sua direzione, con espressione intensa e concentrata. A loro volta la Vergine ed il Cristo guardano e si protendono in direzione della tela dipinta da Luca: il Bambino la indica, la Madre sembra sfiorarla, quasi la tocca. Perché? Qual è il significato di questo gesto?<sup>1</sup>

Siamo di fronte ad un'opera poco studiata, spesso trascurata, e dalla difficile interpretazione. Vasari stesso non ne fa menzione nei suoi scritti. Una delle ipotesi è che la Vergine voglia *indicare* a Luca il modo in cui dovrà essere ritratta.<sup>2</sup> Riprendendo la terminologia elaborata da André Chastel nella sua «semantica dell'indice», avremmo a che fare con una sorta di gesto «ammonitore».<sup>3</sup> Questa spiegazione, a mio parere, non rende ragione dell'intensità del gesto della Vergine: sembra infatti che essa (insieme al bambino) voglia comunicare qualcosa *alla tela* più che a Luca. Già il fatto che non si riesca bene a capire, ad una prima occhiata, se il suo dito tocchi o meno la tela, è di per sé significativo. È forse un'ambiguità voluta. Ma, se le cose stanno davvero così, che cos'è che la Vergine vuole comunicare al dipinto?

Una possibile risposta a questa domanda sta in un passo della *Ecclesiastica Historia*, scritte dal cronista bizantino Niceforo Callisto nel xiv secolo e tradotte in latino nel 1555 (ossia dieci anni prima della composizione del dipinto vasariano). L'opera ebbe larga diffusione in Europa ed in particolare in Italia. Il passo di Niceforo è, come il gesto della Vergine dipinto da Vasari, ambiguo e di difficile interpretazione. Di solito viene citato senza fornirne una spiegazione precisa. Riferendosi alla leggenda in questione, Niceforo scrive che Luca dipinse il ritratto della Vergine «dal vivo e mentre ella guardava la tela, comunicando la grazia all'immagine rappresentata» (ζώσης ἔτι, καὶ τὸν τύπον ὁρώσης, καὶ χάριν τῇ μορφῇ ἐντείνσης).<sup>4</sup>

La traduzione latina ne è già un'interpretazione: *illa adhuc vivente, et tabulam ipsam vidente, gratiamque adeo illi formae immittente*.<sup>5</sup>

Il testo greco dice che la Vergine «immetteva la grazia nella forma», ossia, presumibilmente, nella figura rappresentata, dipinta. Nella versione latina, *illi* può essere concordato con *formae* («immetteva la grazia in quella forma» – in questo caso il senso non cambia rispetto al testo greco), oppure può essere riferito al precedente *tabulam*, mentre *formae* può fungere da specificazione di *gratiam*, in modo che la traduzione sia: «immetteva in quella (nella

<sup>1</sup> Sul dipinto e sulla cerimonia cfr. Z. WAŻBIŃSKI, *L'Accademia medicea del disegno a Firenze nel Cinquecento. Idea e istituzione*, Firenze, Olschki, 1987, pp. 111-140.

<sup>2</sup> A. NANTE, *Luca Evangelista. Fatti iconografici nella pittura italiana dal Tre al Seicento*, in *Luca Evangelista*, cit., p. 193.

<sup>3</sup> A. CHASTEL, *Semantica dell'indice*, in *Il gesto nell'arte*, cit., pp. 49-65.

<sup>4</sup> NICEFORO CALLISTO, *Ecclesiasticae Historiae libri decem et octo*, pg 147, col. 44.

<sup>5</sup> Ivi, col. 43.

tela) la grazia della [sua] forma» (il latino *forma* significa sia aspetto esteriore sia immagine, figura, sia *bellezza*). La versione trascritta dal cardinale Gabriele Paleotti nel *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582) spinge in questa direzione: *gratiamque adeo illi formae suae immittente*, «immetteva nella tela la grazia della sua forma/bellezza». <sup>1</sup> Ma in che senso va intesa la parola *grazia*?

Come è noto, il termine greco *χάρις* significa tanto «bellezza, fascino», quanto «dono, favore»: per i Greci i due sensi erano profondamente uniti, in quanto la bellezza era concepita come dono divino. <sup>2</sup> Nel mondo cristiano, questa duplicità rimane: il dono divino della grazia comporta, in chi lo riceve, una sorta di abbellimento del corpo e dell'anima. A loro volta, la bellezza e la grazia vengono spesso concepite come un segno ed una manifestazione della grazia e della bontà di Dio. La pienezza di grazia di Maria, evocata proprio nel Vangelo di Luca attraverso il saluto dell'angelo (*Ave, gratia plena*), aveva per i cristiani anche un senso prettamente estetico. Commentando questo passo del Vangelo di Luca, Baldovino di Canterbury, un monaco cisterciense del XII secolo, afferma che il termine *grazia* ha qui un triplice senso: vi sono la *gratia decoris*, la *gratia favoris* e la *gratia honoris*. <sup>3</sup> Edgar de Bruyne parla a questo proposito di un senso estetico, morale e soprannaturale della grazia. <sup>4</sup> Secondo Baldovino, l'espressione evangelica *gratia plena* significa anche *piena della grazia della bellezza*. <sup>5</sup> La grazia come bellezza corrisponde alla grazia soprannaturale della quale Maria è piena. Troviamo un'interpretazione simile anche in Bonaventura da Bagnoregio. <sup>6</sup>

Su questo punto, cristianità orientale e occidentale sembrano incontrarsi. Che la figura della Vergine nel suo complesso, sia nel suo aspetto sia nei suoi atti, risplendesse di grazia, infatti, è già affermato chiaramente da Niceforo, il quale cita quasi alla lettera un testo di un monaco greco del IX secolo, Epifanio. <sup>7</sup> Nel passo in questione Epifanio descrive il comportamento e le sembianze fisiche di Maria: ella era semplice, pudica, umile ed affabile; era di media statura, di colorito chiaro, i suoi capelli erano biondi ed il vi-

<sup>1</sup> G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, in *Trattati d'arte del Cinquecento*, a cura di P. Barocchi, Bari, Laterza, 1960-1962, vol. II, p. 350.

<sup>2</sup> Cfr. B. MACLACHLAN, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>3</sup> BALDOVINO DI CANTERBURY, *Tractatus septimus de salutatione angelica*, «CCCM», 99, pp. 193-207 (PL 204, coll. 467-478).

<sup>4</sup> E. DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, Brugge, De Tempel, 1946, vol. III, p. 49.

<sup>5</sup> BALDOVINO DI CANTERBURY, *Tractatus septimus*, in CCCM 99, p. 198 (PL 204, coll. 471-472).

<sup>6</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *De annuntiatione B. Virginis Mariae. Sermo v*, in *Opera*, Quaracchi, Ad claras aquas, 1882-1902, vol. IX, pp. 678-679. Per un approfondimento, si veda M. ROSSI MONTI, *Il cielo in terra. La grazia fra teologia ed estetica*, Torino, UTET, 2008, pp. 25-94.

<sup>7</sup> NICEFORO CALLISTO, *Ecclesiastica Historia*, PG 145, col. 816.

so, le mani e le dita erano lunghi ed affusolati. Maria, conclude Epifanio, era «piena di grazia divina e di bellezza» (χάριτος θείας καὶ ὡραιότητος πεπληρωμένη; *divinae gratiae et speciei plena*).<sup>1</sup>

Niceforo riprende questa descrizione e conclude: «nel complesso, in tutto ciò che ella era e faceva, era piena di grazia divina» (καὶ συνόλως εἰπεῖν, ἐφ' ἅπασιν τοῖς αὐτῆς θείας χάριτος πεπληρωμένη; *et ut paucis dicam, in rebus eius omnibus multa divinitus inerat gratia*).<sup>2</sup>

Anche qui è evidente l'intreccio di estetico e teologico: Epifanio è probabilmente influenzato da Ambrogio, nel quale, a proposito della Vergine, i due sensi della parola *gratia* si erano continuamente sfiorati.<sup>3</sup> Ciò è in realtà tipico di tutta una tradizione dell'Occidente medievale, come è evidente ad esempio nel caso dei Cistercensi. Il *Mariale* dello pseudo-Alberto Magno, inoltre, aveva addirittura cercato di ricostruire scientificamente – sulla base della fisiognomica – le autentiche sembianze di Maria.<sup>4</sup>

In alcuni casi i due sensi del termine grazia vengono consapevolmente accostati, mentre in altri si verifica una sorta di oscillazione tra i due sensi. È, quest'ultimo, il caso di Niceforo, il quale lascia fuori l'accento specifico alla bellezza (presente in Epifanio) dalla pienezza di grazia di Maria. Il senso del termine grazia resta quindi ambiguo. Egualmente ambiguo è il senso di χάρις quando Niceforo descrive il ritratto della Vergine dipinto da Luca. Questo misterioso «invio» (o immissione) della grazia nell'immagine può significare (1) che la Vergine comunica la sua pienezza di grazia all'immagine, consacrandola (senso teologico), oppure (2) che le comunica la pienezza della sua bellezza (senso estetico). Può darsi che Niceforo avesse in mente un testo del IX secolo dove è scritto che Maria, di fronte al ritratto dipinto da Luca, esclamò, come a consacrarlo: «La mia grazia sarà con esso» (Ἡ χάρις μου μετ' αὐτῆς ἔσται).<sup>5</sup> Qualunque sia l'interpretazione di questo passo, l'ambiguità e la duplicità del termine grazia permangono intatte. Lo testimonia ad esempio la versione del cardinale Paleotti, dove l'espressione *gratia formae suae* ha un sapore decisamente estetico. Sia come sia, è probabile che il significato generale sia che Luca opera con il soccorso della grazia divina e che tale grazia a sua volta si comunica all'opera, assumendo così una valenza estetica carica di significato teologico. La grazia donata dalla Vergine si materializza in bellezza artistica o, se si vuole, la grazia e la

<sup>1</sup> EPIFANIO, *De vita beatae Virginis*, PG 120, col. 193-194.

<sup>2</sup> NICEFORO CALLISTO, *Ecclesiastica Historia*, PG 145, col. 815-816.

<sup>3</sup> AMBROGIO, *De virginibus*, in *Opera omnia*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1984-1993, vol. XIV, t. I, p. 170 (PL 16, coll. 208-209); *Expositio Evangelii secundum Lucam*, «CCSL», 14, p. 34 (PL 15, col. 1556).

<sup>4</sup> Cfr. I. M. RESNICK, *Ps.-Albert the Great on the Physiognomy of Jesus and Mary*, «Mediaeval Studies», LXIV, 2002, pp. 217-240.

<sup>5</sup> *Lettera dei patriarchi d'Oriente*, cit. in M. BACCI, *Il pennello dell'evangelista*, cit., pp. 91-92.

bellezza della Vergine, rappresentate nel dipinto, sono manifestazione della grazia stessa di Dio. È difficile tenere separati i due ambiti.

Torniamo adesso al dipinto della cappella dei pittori. Vasari non nomina Niceforo Callisto nelle sue opere. Non credo però azzardato ritenere che questo testo o questo passo gli potessero in qualche modo essere noti. Si tratta di un'opera allora assai diffusa anche in Italia. Nel xv secolo, un esemplare greco dell'opera di Niceforo si trovava presso la biblioteca di Mattia Corvino, re d'Ungheria. La traduzione latina del 1555 fu realizzata da una copia posseduta da re Ferdinando a Vienna. Grazie a questa traduzione, la descrizione delle sembianze della Vergine fornita da Epifanio e citata da Niceforo divenne assai popolare e venne citata innumerevoli volte. Essa divenne anche uno dei punti di riferimento fondamentali per le rappresentazioni artistiche della Vergine.<sup>1</sup> Come ha rilevato Jessica Winston, il passo di Epifanio è trascritto nel *De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum* (1570) di Giovanni Molano, professore di teologia a Lovanio.<sup>2</sup> Si tratta di una delle prime opere scritte dopo il Concilio di Trento per giustificare il ruolo delle immagini sacre. L'autore si preoccupa di stabilire il giusto criterio con il quale, a seconda dei casi, i soggetti religiosi devono essere rappresentati. Molano, richiamandosi a Niceforo, riporta anche la leggenda di Luca che dipinge il ritratto della Vergine. Così fanno anche, tra molti altri, il già ricordato Paleotti, Gian Paolo Lomazzo nel *Trattato dell'arte della pittura, scoltura e architettura* (1584), ed il cardinale Federico Borromeo nel *Della pittura sacra* (1624).<sup>3</sup>

Credo che una possibile spiegazione del misterioso gesto della Vergine nel dipinto vasariano risieda nell'altrettanto oscuro passo di Niceforo Callisto. Forse Vasari ha tentato di illustrare con la pittura questa «immissione» della grazia nella tela da parte della Vergine. In questo senso, il gesto della Vergine sarebbe, come quello dell'angelo di Caravaggio e di Gossaert, un *gesto di grazia*. Si potrebbero attribuirgli i versi di Lorenzo il Magnifico:

Or qui lingua o pensier non par che basti  
a intender ben quanta e qual grazia abonde,  
là dove quella candida man tocca.<sup>4</sup>

La natura ambigua del gesto, ossia il fatto che non si riesca subito a capire se il dito di Maria effettivamente tocca la tela oppure no, potrebbe corrispon-

<sup>1</sup> Cfr. J. WINSTON, *The Face of the Virgin*, cit., p. 139 sgg.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 137-39. Cfr. IDEM, *Describing the Virgin*, cit., p. 279.

<sup>3</sup> F. BORROMEO, *Della pittura sacra*, a cura di B. Agosti, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1994, pp. 43, 48-49; G. P. LOMAZZO, *Trattato dell'arte della pittura, scoltura e architettura*, in *Scritti sulle arti*, a cura di R. P. Ciardi, Firenze, Marchi & Bertolli, 1973, vol. II, pp. 14-15, 380. Cfr. J. WINSTON, *Describing the Virgin*, cit., p. 279; IDEM, *The Face of the Virgin*, cit., pp. 140-142.

<sup>4</sup> LORENZO DE' MEDICI, *Sonetto xxxiii*, in *Commento de' miei sonetti*, in *Opere*, Torino, Einaudi, 1992, p. 736.

dere all'ambiguità dell'«immissione» di cui parla Niceforo. In ogni caso, il ritratto della Vergine avviene attraverso una comunicazione (o un dono) di grazia che si stabilisce tra la Vergine, Luca e il dipinto. Luca guarda la Vergine mentre questa guarda la tela e sembra volergli trasmettere qualcosa con il gesto della sua mano. Nel passo del cronista bizantino, però, è scritto che Luca dipinse Maria dal vivo, mentre nel dipinto di Vasari il pittore ha di fronte a sé un'apparizione. Ciò si spiega forse con la tendenza, tipica del Manierismo, ad una metafisica dell'arte che fa propria la dottrina filosofica del bello di stampo neoplatonico sviluppata da Marsilio Ficino nel secolo precedente. Per Ficino la bellezza era manifestazione sensibile della bontà e grazia di Dio. Come ha mostrato Panofsky, per gran parte degli artisti e dei teorici dell'arte della seconda metà del xvi secolo, la bellezza artistica è la trasposizione sensibile di quella bellezza divina che l'artista contempla, in virtù di un dono di grazia, nel suo spirito.<sup>1</sup> Come il Luca di Gossaert e di altri pittori, il Luca di Vasari guarda in realtà dentro se stesso, è testimone di un evento di grazia che contempla con l'occhio dello spirito. Non solo: in Luca, Vasari rappresenta se stesso, legittimando la natura divina e rivelativa dell'arte nel suo complesso (secondo l'intenzione dell'Accademia del disegno), ma anche, in particolare, della *sua* arte. È lui stesso a dirci che crea le sue opere «inspirato» da Dio: nel dipinto lo vediamo presentarsi come un nuovo Luca, capace di penetrare i segreti più profondi della divinità e di rivelarli al genere umano.

Se le cose stanno così, ossia se davvero Vasari sta facendo riferimento all'opera di Niceforo, in che modo sarà da intendersi questa grazia? Come grazia teologica (consacrazione, benedizione, pienezza del favore divino) o come grazia estetica (bellezza, splendore)? Probabilmente in entrambi i sensi. L'attributo della grazia, infatti, è da Vasari più volte individuato nelle Madonne dipinte dai maggiori artisti del tempo. La *Madonna del Cardellino* di Raffaello, ad esempio, possiede secondo Vasari «un'aria veramente piena di grazia e di divinità»: <sup>2</sup> qui la parola grazia riunisce in sé, come negli scritti dei Cistercensi e nelle opere di Ficino, le sue due accezioni. Un linguaggio indiscutibilmente religioso è usato per descrivere un prodotto dell'arte. In altri passi, Vasari celebra la bellezza, grazia, umiltà, modestia, semplicità e onestà delle Madonne dipinte da Domenico Ghirlandaio e da Leonardo.<sup>3</sup> Si tratta delle stesse virtù instancabilmente celebrate dal pensiero monastico medievale (*pulchritudo, gratia, humilitas, simplicitas, honestas*), soprattutto a proposito del Cristo e della Vergine. Sono anche quelle che compaiono nei passi di Epifanio e Niceforo, allora così spesso citati. Gli artisti del xv e xvi

<sup>1</sup> E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, tr. it. di E. Cione, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 43-61.

<sup>2</sup> G. VASARI, *Le vite* (1550), cit., pp. 613-614.

<sup>3</sup> Su Ghirlandaio, cfr. *ivi*, p. 460. Su Leonardo cfr. p. 551.

secolo, secondo Vasari, erano in grado di rappresentare alla perfezione, o per quanto può esser fatto «da mano umana», queste virtù. La grazia che egli individua nelle figure dipinte è probabilmente la stessa che essi intendevano rappresentare – il che vale naturalmente anche per le opere dipinte da Vasari stesso. Indipendentemente da influenze più o meno dirette di questo o quel testo, erano secoli di tradizione (occidentale e orientale) a parlare attraverso i dipinti di un Leonardo, di un Raffaello o di un Vasari.<sup>1</sup>

Troviamo conferma di ciò nella Firenze del xv secolo. Nella chiesa della Badia Fiorentina è ancora possibile ammirare un dipinto che vale la pena confrontare con il dipinto vasariano. Si tratta dell'*Apparizione della Vergine a san Bernardo* di Filippino Lippi, dipinta nel 1480 per la cappella di Francesco del Pugliese nel convento delle Campora a Marignolle dei monaci di Badia (FIG. 4). In essa vediamo Bernardo di Chiaravalle seduto al leggio in uno scenario aperto, roccioso. Vari personaggi popolano il quadro, ma quello che ci interessa di più è la Vergine, la quale si trova di fronte a Bernardo e lo guarda. Bernardo interrompe lo scrivere e, sollevando entrambe le mani, contempla l'apparizione. La Vergine tocca con la mano destra il manoscritto di Bernardo. Un altro gesto di difficile interpretazione. Dietro Bernardo è visibile un altro volume: si tratta di una Bibbia, aperta alle pagine del *Vangelo di Luca* relative all'Annunciazione.

Grazie ad accurate ricerche, si è potuto decifrare anche il testo del manoscritto posto di fronte a Bernardo: sono le sue omelie *In laudibus Virginis Matris*, le quali cominciano proprio col commentare il passo del *Vangelo di Luca*. Le opere di Bernardo, imbevute di platonismo cristiano, godevano di una discreta popolarità nella Firenze rinascimentale e 'platonica', e Filippino dà prova di conoscerle bene. Nel descrivere l'infinita bellezza e grazia della Vergine, Bernardo è stato direttamente *ispirato* dalla Vergine. Questo è probabilmente quanto Filippino ha voluto esprimere nel suo dipinto. David L. Clark ha proposto come titolo per quest'opera *The Virgin Inspiring St. Bernard's Homilies in Praise of the Virgin Mother*.<sup>2</sup> Ciò che è significativo ai fini della presente indagine, è naturalmente il fatto che la Vergine *tocchi* il manoscritto di Bernardo. È un altro gesto di grazia? Probabilmente sì. In esso potrebbe racchiudersi una sorta di consacrazione o, appunto, di passaggio

<sup>1</sup> Sulla grazia estetico-teologica della Vergine in riferimento alla pittura, cfr. E. CROPPER, *On Beautiful Women, Parmigianino, «Petrarchismo», and the Vernacular Style*, «The Art Bulletin», LVIII, 1976, pp. 374-394; R. STEFANIAK, *Amazing Grace. Parmigianino's Vision of Saint Jerome*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», LVIII, 1995, pp. 105-115, e soprattutto K. E. BUTLER, *Full of Grace. Raphael's «Madonnas» and the Rhetoric of Devotion*, Tesi di Dottorato, Baltimore, John Hopkins University, 2002, pp. 171-242.

<sup>2</sup> D. L. CLARK, *Filippino Lippi's «The Virgin Inspiring St. Bernard» and Florentine Humanism*, «Studies in Iconography», VII-VIII, 1981-82, pp. 175-187. Cfr. anche M. K. LESHER, «The Vision of Saint Bernard» and the Chapel of the Priors. *Private and Public Images of Bernard of Clairvaux in Renaissance Florence*, Tesi di Dottorato, New York, Columbia University, 1979, pp. 47-56.



della pienezza di grazia da Maria alle omelie ed al loro autore.

Seguendo questa interpretazione, si possono notare due cose: (1) nei dipinti di Caravaggio e di Gossaert l'azione della grazia è rappresentata mediante l'incontro della mano dell'angelo con quella degli evangelisti: la mano di chi scrive (Matteo) o dipinge (Luca) è, in un certo senso, mossa da Dio; (2) nei dipinti di Vasari e di Lippi le mani di Luca e di Bernardo (forse a testimoniare una concezione della grazia più propensa all'autonomia umana) si muovono da sole e

l'azione della grazia sembra affidata ad un diverso tipo di gesto. Tale gesto o tocco si rivolge direttamente all'opera che quelle mani stanno realizzando. Forse Vasari aveva presente anche questo quadro di Lippi quando dipinse il suo Luca nella cappella dei pittori fiorentini. Comunque sia, è evidente che tutti e quattro i dipinti fin qui esaminati sono accomunati dal fatto che rappresentano un evento di grazia in modo tale da connetterlo con l'azione delle *mani*: sia che si tratti di un guidare, di un indicare, di uno sfiorare o di un toccare, tutti questi gesti reclamano la necessità di un approfondimento del legame – nella pittura e nelle arti – tra l'azione della grazia divina e la gestualità.



FIG. 4. FILIPPINO LIPPI, *Apparizione della Vergine a san Bernardo*, 1486, Badia Fiorentina, Firenze.

## II. IL SOGNO DI RAFFAELLO

«Finestre sull'eternità»: così Pavel Florenskij definisce le icone.<sup>1</sup> Una finestra è realmente tale solo se attraverso di essa si diffonde la luce: in un certo senso la finestra stessa è la luce. Astratta dal rapporto con la luce, la finestra non è che vetro e legno. Così, secondo Florenskij, è anche per l'icona: se non apre la coscienza dell'osservatore ad una visione e ad un'esperienza spirituale, l'icona non è che una tavola dipinta.<sup>2</sup> Come la finestra, allora, l'ico-

<sup>1</sup> P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, tr. it. di E. Zolla, Milano, Adelphi, 2007, p. 71.

<sup>2</sup> Ivi, p. 60 sgg.



na è se stessa solo quando *scompare*, quando si fa dimenticare, ossia quando lascia apparire la luce divina in se stessa. Attraverso la mediazione pittorica, lo spettatore è, paradossalmente, spinto oltre la materialità della raffigurazione e contempla con i suoi occhi la divinità nel suo eterno splendore: «come attraverso una finestra vedo la Madre di Dio, la Madre di Dio in persona, e Lei prego, faccia a faccia, non la sua raffigurazione». <sup>1</sup>

L'icona è «un fatto di natura divina»: indubbiamente essa è opera del pennello, ma, al contempo, «non si capisce come lo possa essere». Non si può parlare allora di vera e propria creazione di icone, in quanto il pittore non crea, bensì «indica»: egli, scrive Florenskij, «ha tirato la cortina», ma ciò che appare dietro tale cortina non è un'escogitazione soggettiva dell'artista bensì una «realtà oggettiva». <sup>2</sup> Ogni icona è quindi una «rivelazione», una «manifestazione» del divino che, attraverso l'arte, irrompe nella realtà mondana. Molto spesso il pittore d'icona opera spinto da una visione o da un «sogno misterioso». <sup>3</sup> L'esperienza spirituale che sta alla base della produzione di icone, secondo Florenskij, non appartiene solo alla Chiesa orientale, ma è riscontrabile anche nell'arte occidentale, in particolare in Raffaello. La prova di tutto ciò risiederebbe, secondo Florenskij, in una pagina dei manoscritti di Bramante, amico di Raffaello. In essa si racconta di come Raffaello, animato da una forte devozione per la Vergine, fosse riuscito a rappresentarla come nessun altro solo dopo che la Madre di Dio gli era apparsa durante la notte (è volutamente incerto se si tratti di un sogno oppure no):

La cosa più straordinaria fu che Raffaello in essa [nella figura apparsagli] scorse proprio ciò che aveva cercato tutta la vita e di cui aveva avuto un oscuro e vago presentimento. Egli non ricordava come si fosse di nuovo addormentato; però la mattina, alzandosi, era come rigenerato. La visione gli si era impressa nell'anima e nella sensibilità, ed ecco perché gli riuscì di dipingere la Madre di Dio nella sembianza che portava nell'anima e sempre guardò con trepida riverenza alla figura delle sue Madonne. Ecco che cosa mi raccontò l'amico, il caro Raffaello, e io trascrissi il miracolo così mirabile e importante, per conservarlo per il mio proprio diletto. <sup>4</sup>

Secondo Florenskij, Raffaello avrebbe brevemente alluso a questa esperienza in una celebre lettera a Baldassar Castiglione. In realtà nelle opere di Bramante non v'è traccia delle parole trascritte da Florenskij. Esse infatti sono state scritte da un romantico tedesco. Nel 1797, a Berlino, era stato pubblicato anonimo un libro dal titolo *Sfoghi del cuore di un monaco amante dell'arte*. L'autore era Wilhelm H. Wackenroder, amico e stretto collaboratore di

<sup>1</sup> Ivi, p. 65.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 66; 70-71.

<sup>3</sup> Ivi, p. 74. Per un approfondimento, cfr. S. GIVONE, *Prima lezione di estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 119-123.

<sup>4</sup> P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., pp. 75-77 (nella traduzione di Zolla il passo è riportato come discorso indiretto).

Johann L. Tieck. Quest'ultimo, dopo la prematura morte di Wackenroder (1798), ripubblicò lo stesso testo<sup>1</sup> ad Amburgo con qualche aggiunta personale, con il titolo *Fantasie sull'arte per amici dell'arte* (1799). In entrambe le opere, la «visione di Raffaello» svolge un ruolo centrale: l'artista di Urbino avrebbe dipinto i suoi quadri in stato di grazia.

L'aggancio storico a questa teoria veniva individuato nella suddetta lettera di Raffaello a Baldassar Castiglione, nella quale, parlando della composizione della *Galatea*, Raffaello dichiarava di essersi servito, «essendo carestia di belle donne», di una certa «idea» presente nella sua mente. In queste righe molti hanno visto un'adesione alla dottrina platonica dell'ispirazione: l'artista è in contatto con i pensieri di Dio ed è capace di fissarli nelle opere d'arte. Wackenroder, significativamente, sostituisce la *Galatea* con la Madonna: l'idea che si manifesta alla mente di Raffaello rappresenterebbe l'irrompere della grazia e, in particolare, della visione della Madonna, la quale sarebbe apparsa al pittore ai confini tra il sonno e la veglia.<sup>2</sup> Secondo Wackenroder, Raffaello avrebbe rivelato questo evento miracoloso a Bramante, il quale ne avrebbe parlato nelle sue memorie. Florenskij, nel suo saggio sull'icona, non fa che riprendere il testo di Wackenroder e Tieck, citando dalla traduzione russa uscita sull'almanacco *Mnemosine* nel 1826 e riedita nel 1914. Ciò che interessa qui, però, non è tanto la questione dell'attendibilità storica della visione di Raffaello, quanto il suo legame con la leggenda di san Luca. Raffaello, infatti, è la versione moderna di Luca: ad entrambi è stato riservato il privilegio di rappresentare la Vergine nella sua perfezione. Florenskij ricorda l'evangelista come l'iniziatore della pittura di icone e cita la preghiera a Dio che, nell'*Ermeneia o Istruzione sull'arte pittorica*, lo hieromonaco e pittore Dionigi di Furna raccomanda ad ogni pittore d'icona: in essa si dice che Dio ha «infuso» col suo Spirito «sapienza nel santo apostolo ed evangelista Luca, affinché dipingesse la forma della [...] Madre Purissima».<sup>3</sup> A Dio il pittore d'icona chiede anche di «dirigere» le sue mani nel dipingere. Florenskij vedeva in Raffaello la versione occidentale di un santo pittore d'icona. In realtà egli non era il primo a formulare questo pensiero.

La fortuna di Raffaello nel mondo ortodosso era cominciata almeno un secolo prima ed era legata ad un'opera particolare: la *Madonna Sistina* (FIG. 5). Raffaello la dipinse per i monaci benedettini di San Sisto in Piacenza tra il 1512 ed il 1516. Vasari si limita a riportare il fatto, aggiungendo solo che si trattava di «cosa veramente rarissima e singolare».<sup>4</sup> L'impressione che questo dipinto era destinato a suscitare nel corso dei secoli era però enorme:

<sup>1</sup> Lo si può leggere in W. H. WACKENRODER, *Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di S. Vietta, R. Littlejohns, Heidelberg, Winter, 1991, vol. 1, pp. 55-65.

<sup>2</sup> Su Wackenroder cfr. L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Torino, Einaudi, 1971, vol. II, t. III, p. 739 sgg.

<sup>3</sup> P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., pp. 102-103; cfr. p. 92.

<sup>4</sup> G. VASARI, *Le vite* (1550), cit., p. 635.



FIG. 5. RAFFAELLO, *Madonna Sistina*, 1513-1514, Gemäldegalerie, Dresden.

da quando fu venduta al Principe Augusto III di Sassonia ed esposta presso la Pinacoteca reale di Dresda (1754), l'opera divenne presto meta di veri e propri pellegrinaggi per intellettuali, artisti e viaggiatori di tutta Europa. Ne furono profondamente colpiti Winckelmann, gli stessi Wackenroder e Tieck, i fratelli Schlegel, Goethe, Schelling, Schiller, von Kleist e Schopenhauer.<sup>1</sup> Nella cultura tedesca del periodo romantico, l'immagine di un Raffaello visionario è molto diffusa. Essa è anche oggetto di rappresentazione artistica nel dipinto *Il sogno di Raffaello*, opera dei fratelli Franz e Johannes Riepenhausen, esposto a

Poznan (FIG. 6), dove il pittore è rappresentato, non a caso, dormiente e seduto di fronte alla tela incompiuta della *Madonna Sistina*. Anche qui è evidente la somiglianza con la leggenda di san Luca.

Oltre che nel mondo tedesco, la *Madonna Sistina* gode di una grande fortuna anche nella cultura russa, dove viene considerata una sorta di *icona rivelata*: «un quadro rivelazione, frutto di estasi e che suscita esperienze estatiche», ha scritto Pier Cesare Bori, il quale ha ricostruito con precisione l'origine e la storia di questa fortuna.<sup>2</sup> Non molti anni prima del saggio di Florenskij, nel 1898, un amico dello stesso, Sergej Nikolaevič Bulgakov, visitò la Pinacoteca di Dresda e rimase folgorato dal dipinto di Raffaello. Se Florenskij vede i dipinti di Raffaello soprattutto come *frutto* di un'esperienza

<sup>1</sup> Sulla *Madonna Sistina* nel mondo tedesco si veda M. PUTSCHER, *Raphaels Sixtinische Madonna. Das Werk und seine Wirkung*, Tübingen, Hopfer, 1955, p. 284 sgg.

<sup>2</sup> P. C. BORI, *La Madonna di San Sisto di Raffaello. Studi sulla cultura russa*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 11-51.

di grazia, Bulgakov vede la *Madonna Sistina* come *causa* ed *occasione* di una tale esperienza: «non sapevo più dov'ero, la testa mi girava, dagli occhi mi scendevano lacrime di gioia e al tempo stesso di amarezza e con esse nel cuore si fondeva il ghiaccio e si scioglieva qualche nodo vitale. Non era un'emozione estetica, era un incontro, una nuova conoscenza, un miracolo».<sup>1</sup>

Alla base di queste testimonianze sta una lunga storia di venerazione da parte del mondo russo per l'opera di Raffaello. Bori ne individua l'inizio nelle lettere del poeta decabrista Vilgelm Kjuchel'beker (1797-1846), il quale visitò la galleria di Dresda nel 1820. In queste lettere, pubblicate nel 1824 su *Mnemosine*, Kjuchel'beker descrive l'incontro con la *Madonna Sistina* nei termini di una visione e di una rivelazione di natura religiosa: essa è il «Santo dei Santi» e trasforma e purifica tutto intorno a sé, compresa l'anima dello spettatore. Kjuchel'beker accenna anche al sogno rivelatore di Raffaello e alla descrizione che ne aveva dato Tieck (i due si erano anche incontrati a Dresda).<sup>2</sup> È però soprattutto uno scritto del poeta Vasilij A. Žukovskij, pubblicato nel 1824, a diffondere in Russia il culto della *Madonna Sistina*. Žukovskij riprende ed amplifica il collegamento (stabilito da Kjuchel'beker) tra il dipinto di Raffaello e il suo sogno rivelatore. Nelle parole del poeta, che visita Dresda nel 1821 (incontrandosi anch'egli con Tieck), la *Madonna Sistina* appare come frutto della grazia e al contempo come generatrice di grazia nello spettatore. Tutto sembra confermare che sia l'opera, sia il suo autore, sia il suo spettatore passino dall'ordine della natura a quello della grazia («questo non è un quadro, è una visione [...]: qualcosa di *non naturale* accade»). «Il genio della bellezza porta all'anima rivelazioni che riempiono di grazia i cuori», scrive Žukovskij.<sup>3</sup>

Tali reazioni estatiche erano destinate a ripetersi spesso negli anni a venire. Si dice ad esempio che Turgenev, sospinto da una forza irresistibile, si sia inginocchiato di fronte al quadro in segno di adorazione. Nota è anche la

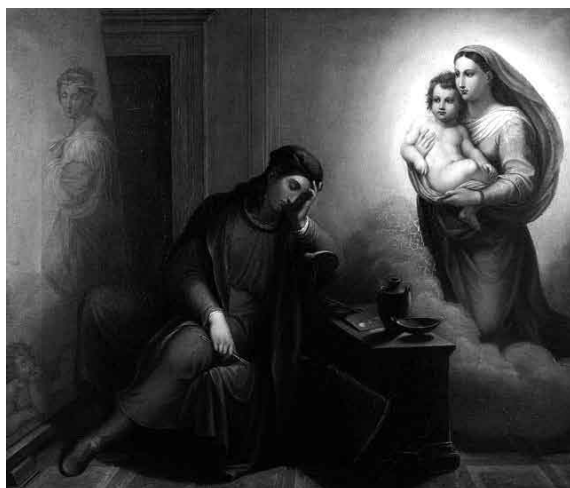


FIG. 6. FRATELLI RIEPENHAUSEN, *Il sogno di Raffaello*, 1821, Muzeum Naradowe, Poznan.

<sup>1</sup> Cit. ivi, pp. 17-18.

<sup>2</sup> Cfr. ivi, pp. 19-22.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, pp. 24-27.

venerazione di Dostoevskij, il quale trascorse lunghe ore di fronte al dipinto durante il suo soggiorno a Dresda nel 1867. Ancora nell'ultimo anno della sua vita, quando gliene fu regalata una riproduzione, Dostoevskij continuò a contemplare la Madonna di Raffaello con lo stesso rapimento e la stessa commozione. Alcuni, però, non condivisero questo entusiasmo: Tolstoj, ad esempio, vide in essa semplicemente una donna che aveva partorito, senza nulla di romantico né di miracoloso.<sup>1</sup>

Al di là di queste discrepanze, la ragione dell'enorme fortuna della *Madonna Sistina* nella cultura russa, secondo Bori, sta soprattutto nel suo essere vista in rapporto con la leggenda del sogno di Raffaello. In questo modo il quadro diventava esso stesso apparizione, rivelazione di una realtà altra, *divina* (come nell'icona), e non copia o illusione della realtà quotidiana. La grandezza degli occhi della Madonna, il suo sguardo rivolto allo spettatore, la prospettiva rovesciata (ossia il principio non prospettico tipico dell'icona) sono tutti elementi che avvicinano il dipinto di Raffaello al mondo delle icone bizantine e russe. L'impressione che la Madonna avanzi e venga incontro allo spettatore e la cortina rialzata, inoltre, danno l'effetto di una rivelazione o, appunto, di uno svelamento: «la cortina è alzata e i misteri celesti si sono svelati agli occhi dell'uomo», scrive Žukovskij.<sup>2</sup> Il tutto ha l'andamento di un evento culturale, sacrale, come quando nella liturgia bizantina vengono spalancate le porte centrali dell'iconostasi e vengono tirate le tende.<sup>3</sup> È la stessa esperienza descritta da Florenskij a proposito dell'icona e dell'effetto che essa causa nello spettatore.

Penso che un contributo alla comprensione di questo intreccio tra cristianità occidentale e orientale possa risiedere nella leggenda di san Luca. Bori però tralascia questo punto: varrebbe la pena rileggere i testi da lui studiati alla ricerca di questo collegamento. La sensibilità orientale e quella occidentale riconoscevano in Raffaello un erede di Luca. Ad entrambi fu concessa la grazia di vedere la Madonna. Luca la dipinse dal vivo, ma si è visto come alcuni pittori del XVI secolo (Gossaert, Vasari) preferiscano pensare ad un'apparizione miracolosa della Madonna e del bambino a Luca – *la stessa che avrebbe sperimentato Raffaello*.

A conferma di tutto ciò sta un dipinto di scuola raffaellesca conservato all'Accademia di San Luca in Roma (FIG. 7), che fino alla metà dell'Ottocento fu ritenuto opera di Raffaello stesso. San Luca è rappresentato nell'atto di dipingere il ritratto della Vergine di fronte all'apparizione di questa su una nuvola. Sullo sfondo, dietro il bue (simbolo di Luca), sta proprio Raffaello, il cui sguardo è rivolto alla tela – Luca invece guarda direttamente la Ma-

<sup>1</sup> Cfr. ivi, pp. 31-48. Cfr. anche pp. 14-15.

<sup>2</sup> Cit. in ivi, p. 25.

<sup>3</sup> Cfr. ivi, pp. 49-51. Sul carattere 'visionario' del dipinto, cfr. anche K. BUTLER, *Full of Grace*, cit., pp. 253-264.

donna.<sup>1</sup> Tra i tanti, videro e ammirarono questo dipinto Goethe<sup>2</sup> e i fratelli Riepenhausen,<sup>3</sup> i quali ne presero ispirazione per l'incisione *Raffaello dipinge una Madonna* (1805-1806, Gottinga, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek), dove il pittore è rappresentato seduto al cavalletto nell'atto di ritrarre la Vergine che gli appare su una nuvoletta (nello stile della *Madonna Sistina*); sulla destra, con il bue ai suoi piedi, sta Luca, che guarda ed indica Raffaello. Rispetto al quadro dell'Accademia di San Luca, i ruoli di Raffaello e Luca sono significativamente invertiti: Raffaello è il nuovo Luca ed a lui, come



FIG. 7. SCUOLA DI RAFFAELLO, *Luca dipinge la Vergine*, XVI sec., Accademia di San Luca, Roma.

come all'evangelista, la Madonna si manifesta in visione. I Riepenhausen non erano i soli artisti tedeschi ad avere scelto la Roma dei primi anni del XVIII secolo come loro abitazione e luogo di studio. Vi erano anche i cosiddetti «Nazareni» o «Fratelli di Luca» (*Lukasbrüder*): tra loro, come è evidente dal nome, era molto popolare la leggenda di san Luca, alla quale veniva espressamente collegato Raffaello.

Secondo una tradizione medievale molto popolare tra i romantici, Luca non avrebbe portato a termine il ritratto della Vergine: esso sarebbe stato

<sup>1</sup> Su questo dipinto si veda Z. WAŻBIŃSKI, «San Luca che dipinge la Madonna» all'Accademia di Roma: un «pastiche» zuccariano nella maniera di Raffaello?, *«Artibus et Historiae»*, XII, 1985, pp. 27-37.

<sup>2</sup> Cfr. J. W. GOETHE, *Viaggio in Italia*, tr. it. a cura di G. V. Amoretti, Torino, UTET, 1965, p. 808 (*Goethes Werke*, Weimar, Böhlau Nachfolger, 1906, vol. XXXII, p. 328).

<sup>3</sup> Seguo qui E. SCHRÖTER, *Raffael und der Heilige Lukas*. August Wilhelm Schlegels «Legende vom Heiligen Lukas»: Wirkung und Quellen – Kunstgeschichte und Poesie im Dialog, *«Zeitschrift für Kunstgeschichte»*, III, 1999, pp. 418-431, cui rimando per un approfondimento.



ultimato da un angelo. Troviamo una nuova versione di questa leggenda nel poema di August Wilhelm Schlegel *La leggenda di san Luca*, pubblicato sulla rivista «Athenauem» nel 1799, poema che suscitò l'entusiasmo di numerosi romantici, tra cui Ludwig Tieck. Nel poema, Schlegel identifica l'angelo in questione con l'Arcangelo Raffaele. Nella fantasia romantica, Raffaello, portando a compimento nelle sue Madonne quanto Luca aveva iniziato, sostituisce l'Arcangelo Raffaele: in un ciclo di affreschi realizzato da allievi di Peter Cornelius tra il 1821 e il 1830 presso la cappella dedicata a Raffaello nell'Alten Pinakothek di Monaco, ad esempio, si vedono la Madonna ed il bambino affiancati, a sinistra, dall'Arcangelo Raffaele e, a destra, da Raffaello. Schlegel ebbe una grande importanza nella diffusione della leggenda di Luca nel primo Romanticismo tedesco. Tieck ed i fratelli Riepenhausen, che frequentavano Schlegel, ne furono sicuramente influenzati.<sup>1</sup>

In realtà, alla base della diffusione della leggenda sta un personaggio meno noto di Schlegel: Johann Dominicus Fiorillo. Storico dell'arte e pittore, Fiorillo è professore a Göttingen dal 1799 al 1821. I suoi corsi sono frequentati, tra gli altri, da Wackenroder, Tieck e Schlegel. Quest'ultimo collabora anche alla redazione dei cinque volumi della *Storia delle arti del disegno*, pubblicata da Fiorillo a Göttingen tra il 1798 e il 1808. In essa, Fiorillo fa ripetutamente riferimento alla leggenda di Luca pittore, rifacendosi soprattutto ad un'opera del canonico Giovanni Marangoni pubblicata a Roma nel 1747. Proprio in quest'opera si riporta la leggenda per la quale la mano degli angeli avrebbe assistito san Luca. Fiorillo cita anche Niceforo Callisto e altre fonti greche.<sup>2</sup>

Abbiamo assistito al riproporsi di temi e leggende che dal Rinascimento passano al Romanticismo tedesco e di lì al Romanticismo russo: si tratta di un processo che attende un ben maggiore approfondimento. Come già nel dipinto dell'Accademia di San Luca in Roma, anche nel mondo romantico tedesco la figura di Luca e quella di Raffaello si mostrano saldamente legate: alla «visione di sogno» (*Traumgesicht*) di Luca di cui parla Schlegel corrisponde la «visione» (*Erscheinung*) di Raffaello di cui parlano Wacken-

<sup>1</sup> Ivi, pp. 424-25.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 428 sgg. Su Fiorillo si veda Johann Dominicus Fiorillo. *Kunstgeschichte und die romantische Bewegung um 1800*, a cura di A. Middeldorf Kosegarten, Göttingen, Wallstein, 1997; L. CARLETTI, Johann Dominicus Fiorillo. *Un pittore di storie all'Università di Göttinga*, «Politico», III, 2003, pp. 157-168; C. SCHRAPEL, *Grundlagen zur wissenschaftsgeschichtlichen Beurteilung der «Geschichte der zeichnenden Künste in Deutschland und den vereinigten Niederlanden»*, Hildesheim, Olms, 2004. Sulla concezione del Rinascimento propria di Fiorillo e sull'influenza di essa sui primi romantici cfr. A. HÖLTER, Johann Dominik Fiorillos «Geschichte der zeichnenden Künste» und ihr Bild der Renaissance, in *Romantik und Renaissance. Die Rezeption der italienische Renaissance an der deutschen Romantik*, a cura di S. Vietta, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1994, pp. 95-115; S. VIETTA, Vom Renaissance-Ideal zur deutschen Ideologie: Wilhelm Heinrich Wackenroeder und seine Rezeptionsgeschichte, in *Romantik und Renaissance*, cit., pp. 140-162.



roder e Tieck. Tanto la letteratura quanto la pittura del tempo indugiano su questo tema. Dal mondo tedesco, queste idee passano a quello russo: Kjučel'beker e Žukovskij visitano Dresda ed incontrano Tieck. Da quel momento, Raffaello, come Luca, appare agli intellettuali russi capace di svelare i segreti della divinità. Come le icone degli antichi pittori, anche i suoi dipinti sono, direbbe Florenskij, «finestre sull'eternità».

«FUGGIRE LA MUTATIONE DEL VOLTO  
E RITENERE LA VISTA SOLITA».  
DIS/SIMULATION IN THE *ISTRUZIONE*  
TO CARDINAL ALESSANDRO PERETTI  
DA MONTALTO\*

SIMONE TESTA

SUMMARY

This article, which cuts across history and literature, analyses the *Istruzione al cardinal Montalto* – a private instruction not intended for publication. It connects with current research about the blurred territory between manuscript and printed culture, and the history of information. My analysis also sheds light on the literary context of the writing, which appeared in the anonymous *Thesoro politico* (1589), later to be put on the Index of Forbidden Books also because of this *Istruzione*. I shall argue that this writing uses the discourse on dis/simulation as prudential practice in such a way that it was considered liable to censure by the Congregation of the Index of forbidden Books.

Notre vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui [...] On s'y forme, on s'y façonne, comme à un exercice d'honneur car la dissimulation est de plus notables qualités de ce siècle.<sup>1</sup>

IN the context of late sixteenth-century discourse on dis/simulation, I shall discuss an anonymous *istruzione* to a cardinal-nephew on how to behave in various situations, such as at the court of Rome. The peculiarity of this text is its supposedly reserved, top-secret content. Similar manuscript instructions, with similar advice imbued by practical political realism, were already common at the end of the fifteenth century.<sup>2</sup> During the sixteenth century, manuscript copies of political instructions circulated, perhaps more widely and more rapidly, among European chancelleries, but their publication in the anonymous collection *Thesoro politico* (1589) was the first of its

\* I am grateful to the following for their comments: Camilla Russell, Jon Snyder, and Letizia Panizza.

<sup>1</sup> M. DE MONTAIGNE, *Du démentir*, in *Essais*, ed. A. Tournon, vol. II, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, p. 534.

<sup>2</sup> A specific case-study is in A. BROWN, *Lorenzo de' Medici's new men and their mores: the changing lifestyle of Quattrocento Florence*, «Renaissance Studies», xvi, 2002, 2, pp. 114-142.

kind, and provoked the Church's censorship and ban of this book.<sup>1</sup> My aim here is first of all to give a summary of the Church's attitude towards the publication; as a second point, I shall discuss my methodological approach, which was inspired by Felix Gilbert's comments on Florentine documents at the end of the fifteenth century; as a third point, I shall explain the *Istruttione*'s literary context; as a fourth point, I shall comment on its content.

As for the Church's reaction, the cardinals who were in charge of reading the *Tesori politici* – at that point only two out of three were published – declared that the books did not contain anything against either faith or morality, although some writings were particularly offensive, therefore their publication could lend the book some authority.<sup>2</sup> For this reason, the book had to be expurgated before publication. In a later letter by the *Maestro del Sacro Palazzo* to the Inquisitor in Bologna, we learn that three writings attracted the attention of censors: the anonymous *Istruttione al cardinal Montalto nipote di nostro signore Sisto V*,<sup>3</sup> addressed to Alessandro Damasceni-Peretti, on his appointment as cardinal-nephew in 1585,<sup>4</sup> Giovanfrancesco Lottini's *Discorso sopra le attioni del Conclave fatto dal Lottino*,<sup>5</sup> and Francesco Peranda's *Istruttione a N. nuncio di sua santità alla serenissima repubblica di Venetia*, namely

<sup>1</sup> Previous interpretations of the *Thesoro politico*'s content and context, are J. BALSAMO, *Les Origines Parisiennes du Tesoro politico* (1589), «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXV, 1995, pp. 7-21, and A. E. BALDINI, *Origini e fortuna del Thesoro politico alla luce di nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio*, in *Cultura politica e società a Milano tra Cinque e Seicento*, ed. F. Buzzi and C. Continisio, Milan, IUL, 2000, pp. 155-175, where also some documents relating to censorship of the book have been published. I put forward a different interpretation in the following articles: *Per una interpretazione del Thesoro politico* (1589), «Nuova Rivista Storica», LXXXV, 2001, 2, pp. 347-362; *Alcune riflessioni sul Thesoro politico* (1589), «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXIV, 2002, 3, pp. 679-687; *Did Giovanni Maria Manelli publish the Thesoro politico* (1589)?, «Renaissance Studies», XIX, 2005, 3, pp. 380-394; *The ambiguity of Censorship: Tesori politici and the Index of Forbidden Books*, «Bruniana e Campanelliana», XIII, 2007, 2, pp. 559-572; *From the Bibliographical Nightmare to a Critical Bibliography. Tesori politici in the British Library, and Elsewhere in Britain*, «British Library Electronic Journal», 2008, 1, pp. 1-33, where I explain the difference between *Thesoro politico*, and *Tesori politici*.

<sup>2</sup> On censorship of the *Tesori politici*, see my *The ambiguity of Censorship*, cit.

<sup>3</sup> The name of the author remains obscure: BALDINI, *Origini*, cit., pp. 173-174: «fu fatto da M. P. e G. agente di Sua Signoria Illustrissima nel 1586 che poi fu fatto V. di M.a».

<sup>4</sup> Tellingly, the *istruttione* immediately preceding this one was not singled out as dangerous, see *Ragionamento all'illustrissimo cardinale San Sisto del signor Fabio Albergati. Circa il modo come doveva comportarsi mentre che come nipote di papa Gregorio aveva sopra di sé la carica de i negotii della Santa Sede*, in *Thesoro Politico*, cit., f. C2r, originally written in 1572, in *Thesoro politico*, cit. At f. C2r, the expression «dissimulare onestamente» anticipates the more famous «dissimulazione onesta», to be used by T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, ed. S. Nigro, Genua, Costa & Nolan, 1983.

<sup>5</sup> Giovanfrancesco Lottini (1512-1573), advisor to Cosimo I, political writer, charged with the accusation of sodomy, assistant to Cardinal Ascanio Maria Sforza di Santa Fiora during the conclave that elected Pope Marcello II, Lottini was the author of a successful book, *Avvedimenti civili*, Florence, Sermartelli, 1574.

Annibale di Capua, papal nuncio to Venice from July 1577 to November 1578. The three writings were all part of the first *Thesoro politico*, published in 1589. Another reason for condemning the *Tesori politici* was the freedom that printers arrogated to themselves in publishing manuscript texts without authors' names, thus going against the 10<sup>th</sup> rule of the Index, which prohibited the publication of books without the permission of the Bishop and without the author's consent. This makes the *Tesori politici* a fascinating case-study in the overlapping history of manuscript and printed cultures.

While the circulation and impact of manuscript culture in the age of the printing press is receiving growing and systematic attention,<sup>1</sup> my approach has been inspired by Felix Gilbert's now classic observations on Florentine *consulte e pratiche* in the time of Savonarola and Soderini. Gilbert states that those documents, though informal, deserve to be considered as important landmarks for literary historians, because they help reconstructing the Florentine «conceptual framework of the time».<sup>2</sup> My point is that the *Istruttione* under scrutiny here can be analysed from the same point of view.<sup>3</sup> The writings contained in the *Thesoro politico* fit the contemporary discourse on *ragion di Stato* perfectly, but with a different perspective, because they provide readers with documents addressed to political figures, and not destined to publication. Thus, the public could find in the *Thesoro politico* primary sources on which to base their interpretation of national and international affairs, advice relevant to their own conduct, as in many other current books of *ricordi*, or *avvertimenti*, as well as original insights about the functioning of politics, such as: actions taken in a particular state's interest, the balance of international political interests on specific cases such as the election of the King of Poland, etc.

As for the literary context of the *Istruttione*, the theme of appearance and the adoption of dis/simulation practices has increasingly attracted the attention of scholars since the pioneering studies on Nicodemism by Delio Cantimori and, subsequently, by Carlo Ginzburg. We can now speak about four main literary areas where the advice on dis/simulation recurs:<sup>4</sup> 1) reli-

<sup>1</sup> See, M. INFELISE, *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione (secoli XVI e XVII)*, Bari, Laterza, 2002, and F. DE VIVO, *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, University Press, 2007.

<sup>2</sup> F. GILBERT, *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xx, 1957, 3-4, pp. 187-214.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 192: «For a reconstruction of the purely factual course of events these documents are not necessary».

<sup>4</sup> J. R. SNYDER, *Appunti sulla politica e l'estetica della dissimulazione tra Cinque e Seicento*, «Cheiron», 22, 1994, pp. 23-43. For previous assessments on the literature on dis/simulation, see A. BIONDI, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, ed. L. Firpo and G. Spini, Florence, Sansoni; Chicago, The Newberry Library, 1974, pp. 7-68; P. ZAGORIN, *Ways of Lying, Dissimulation, Persecution, and*

gious literature; 2) literature on reason of state and Tacitism, with Machiavelli's *Il Principe*, and subsequent authors who either approved his message or tried to condemn it; 3) court literature, with the exemplary text *Il libro del Cortegiano*, and 4) books of manners and behaviour in society, with examples such as Giovanni Della Casa's *Galateo*, Francesco Guicciardini's *Ricordi*, and Stefano Guazzo's *Della civil conversazione*. More recently, with a perspective starting from Giovanni Botero, Gianfranco Borrelli observed that dis/simulation formed a crucial part of the discourse on *ragion di stato*.<sup>1</sup>

The precise political purpose of the *Istruzione* concerned the most reviled message of the time that is, the Machiavellian lesson of the need to adopt duplicity for defending one's own interest, or indeed the state's interest. When explaining the strategy of the lion and that of the fox, Machiavelli observed that human beings do not normally keep their promises, and therefore it is necessary for the prince to be able to lie, in order not to succumb to others' lies. So, he argued, «è necessario questa natura saperla ben colorire, et essere gran simulatore e dissimulatore». In a further passage, he wrote that it is not necessary for the prince to possess all the qualities that people normally consider good «ma è bene necessario parere di averle».<sup>2</sup>

It has been argued that in the late sixteenth century political literature takes on a theatrical dimension<sup>3</sup> and the *Istruzione* re-enforces this view. As we shall see, Cardinal Montalto acts on a stage, which is at the same time both institutional and courtly. He is the representative of the pope, who is also a secular prince, and pursues his own political interests according to the same methods used by other princes, as other writings in the *Thesoro politico* show.<sup>4</sup>

In order to appreciate the circulation of this *Istruzione*, and the implicit danger in allowing its publication, we have to bear in mind the ideological

*Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge Mass., London, Harvard University Press, 1990; R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Bari, Laterza, 1987. A fascinating article on seventeenth-century criticism of the rhetoric and practice of dis/simulation is J. SNYDER, *Sincerity in Seventeenth-century Italy*, «Rinascimento», 43, 2003, pp. 265-286.

<sup>1</sup> G. BORRELLI, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della conservazione politica*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 75-81, and 133-157.

<sup>2</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, in *Opere*, I, ed. C. Vivanti, Turin, Einaudi-Gallimard, 1997, pp. 165-166. On the history of the metaphor, see M. STOLLEIS, *Il leone e la volpe. Una massima politica del primo assolutismo*, in *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, ed. G. Borrelli, transl. S. Iovino and C. Schultz, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 13-30. CICERO, *De officiis*, I, 14; D. ERASMUS, *Adagiorum collectanea*, Paris, 1500: *Si leonina pelle non satis est, vulpina addenda*. Also plausible is Machiavelli's direct reading of Plutarch, *Vitae*, on the Spartan general Lysander.

<sup>3</sup> See G. MACCHIA, *Introduzione*, in *Breviario dei politici secondo il cardinale Maggarino*, ed. Giovanni Macchia, Milan, Rizzoli, 1981; and S. GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005<sup>2</sup>, pp. 162-167.

<sup>4</sup> One example is *Relatione di Roma*, in *Thesoro politico* (1589), ff. a1r-d2v.

conflict affecting Europe at the time. As Garrett Mattingly pointed out, the wars of religion impoverished diplomatic relationships among European states to such an extent that «by 1589, then, European diplomatic contacts were interrupted everywhere except between ideological allies».<sup>1</sup> At the same time, the need for informal intelligence grew, and rulers had recourse to less formal ways for gathering information using spies and various non-established agents.<sup>2</sup> Thus, we must accept that the late-sixteenth century courts, in particular Rome, were still the place to pursue one's own career,<sup>3</sup> but they had also become the scene of harsh political fights. The ultimate goal was the triumph of one ideological perspective against another.

#### THE *ISTRUZIONE* AL CARDINAL MONTALTO

The advice to lie, along with the paranoid attempt to detect others' deceitful attitudes, is a key feature of this text. The *Istruzione* touches on several different topics, before analysing how the addressee himself should behave, including advice on dis/simulation. In general, it is interesting to stress that while the *Istruzione* advises on the practice of dis/simulation, it cannot hide its message enough, and it is finally censored by Church authorities. This fact makes us reflect on the problem of communicating advice on dis/simulation in a way sufficiently dis/simulated.

The context for the *Istruzione* is the court of Rome, effectively defined «officina di tutte le pratiche del mondo» by Ferdinando de' Medici when he was there as a young cardinal.<sup>4</sup> The addressee of the *Istruzione*, is the very young cardinal-nephew Alessandro Damasceni-Peretti da Montalto. The son of Sixtus V's niece, Montalto was appointed cardinal at the age of fifteen. His fame was to be linked more to his activity as patron of the arts, than to his political career although he was indeed involved into political activity.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, 2<sup>nd</sup> ed., London, Cape, 1962, pp. 191-206, in particular p. 205.

<sup>2</sup> IDEM, *Diplomacy and international law*, in *New Cambridge Modern History*, vol. VIII *The Counter-Reformation and Price Revolution (1559-1610)*, Cambridge, University Press, 1968, p. 234.

<sup>3</sup> On courtly advice for career-oriented rampants, see J. R. WOODHOUSE, *Dal De curialium miseriis al libro del Cortegiano e oltre*, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova*, Atti del convegno, ed. A. Calzona, Florence, Olschki, 2003, pp. 423-443.

<sup>4</sup> See E. FASANO GUARINI, «Roma officina di tutte le pratiche del mondo»: dalle lettere del Cardinal Ferdinando de' Medici a Cosimo I e Francesco I, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. Teatro della politica europea*, ed. G. Signorotto and M. A. Visceglia, Rome, Bulzoni, 1988, pp. 265-99. On the political struggle for secular interests in the court of Rome, see G. F. COMMENDONE, *Discorso sopra la corte di Roma*, ed. C. Mozzarelli, Rome, Bulzoni, 1996, pp. 54-55.

<sup>5</sup> For Montalto's role as papal-legate to Bologna, A. GARDI, *Lo stato in provincia. L'amministrazione della legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1994.

Officially the son of a pope's relative, the cardinal-nephew held prestigious offices. He was normally head of the secretariat of state, through which he ran the official correspondence with the papal nuncios and with the provincial and local governors of the Papal States. Moreover, he presided over those congregations of cardinals governing the Papal States. During the pontificate of his uncle, the nephew was expected to establish as many connections as possible in order to secure a high status for the *familiari* of the pope. Nevertheless, the cardinal-nephew's status was also unpredictable, because of the mutable political situation in the court of Rome that normally followed the death of a pope.<sup>1</sup>

As far as court literature is concerned, the *Istruttione* to Cardinal Montalto is certainly influenced by treatises on the ideal cardinal,<sup>2</sup> although the aim of the *Istruttione* is different: the cardinal-nephew has specific responsibilities, in terms of both his political offices and his family affairs, which contrast with the general and theoretical content of other treatises about cardinals. The complexity of the social environment within which the cardinal-nephew operates is clearly represented in the *Istruttione*, yet the description of the court of Rome is less important here than the kind of advice the addressee receives. This concerns both his duty as cardinal-nephew, and his person as an individual: how to choose his own servants and the charges he should assign them, how to be cautious when dealing with secular princes, and how to establish relationships with cardinals and other people who might become useful in the future.

While the *Istruttione* draws general rules from books of manners, it also reveals a real obsession about the danger of having to deal with somebody who might be using the same strategy. This aspect of the *Istruttione* is particularly important because it is revealing of the interference between the personal and the public interest the cardinal-nephew should protect.

In the *Istruttione*, the cardinal serves the pope as a secular prince could serve a king, and therefore any choice the cardinal might take is purely secular. The anonymous advisor justifies the absolute authority of the pope because Christianity is going through troubled times, and is full of self-interest and suspicion. For this reason, it is argued, it is not safe to share the admin-

<sup>1</sup> On the figure of the cardinal-nephew and nepotism, see W. REINHARDT, *Papal Power and Family Strategy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Princes, Patronage and the Nobility*, ed. R. G. Asch, Oxford, University Press, 1991, pp. 329-356, and A. MENNITI IPPOLITO, *Il tramonto della curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Rome, Viella, 1999.

<sup>2</sup> P. CORTESI, *De cardinalatu*, Castro Cortesio, Symon Nardi, 1510; S. SIGISMONDI, *Prattica cortigiana morale et economica, nella quale si discorre minutamente dei ministri che servono in corte d'un cardinale e si dimostrano le qualità che a loro convengono*, Ferrara, Baldini, 1604; L. P. ROSELLO, *Dialogo nel qual si tratta del modo di conoscere et di fare la scelta di un servitore, et dell'ufficio suo*, in *Due dialoghi*, ed. Cornelio Rosello, Venice, Comin da Trino de Monferrato, 1549; F. ALBERGATI, *Il cardinale*, Bologna, Rossi, 1592.



istration of the government among many people: «Cosi le repubbliche nei gravi pericoli deferirono l'autorità assoluta ad uno solo» [f. E3r].<sup>1</sup>

Following this assumption, the cardinal-nephew has to become almost of one mind with the pope: the aim of a prince's minister «deve essere il medesimo con quello dell'istesso principe et in nessuna parte discrepante» [f. E3r]. Any concerns the cardinal might have for himself must come second to, and be compatible with, those of his prince. This declaration concludes the pages dealing with public interest.

How could the cardinal-nephew disentangle himself from the complexity of the society around him? *Prudenza* represents the key for solving problems related to specific situations. The very first thing to do is to bear in mind the practical utility of prudence, to be differentiated from the general knowledge based on book-learning:<sup>2</sup> «è necessaria la scientia delle leggi, ma molto più la prudentia per discernere l'utile, l'espedito, et l'onesto» [f. F2r]. According to the Renaissance new fashion concerning prudence, being prudent consists in comparing different solutions and weighing «l'utilità, la dignità, la facilità d'eseguirli o la difficoltà, e i mezzi [...] dal principio al fine», thus detaching prudence from ethics.<sup>3</sup> This said, in theory prudence is defined as a holy virtue, always tending to what is moral and avoiding what is evil: «è gratia celeste è dono d'Iddio dal quale discende uno occulto et invisibile lume nel cuore et nella mente umana, che è causa d'ogni alta notitia, et d'ogni generoso desiderio» [f. F2r]. Prudence aims at public interest, as opposed to a private one; it never puts itself out for small matters and only intervenes in serious and demanding situations. It is very rare,<sup>4</sup> and its core is *congettura*, that is 'hypothesis', 'interpretation'. How does one formulate an hypothesis? The answer is experience,<sup>5</sup> in fact, according to the

<sup>1</sup> Tellingly, the same words were used in the Florentine *prattiche*, see GILBERT, *Florentine Political Assumptions...*, cit., p. 210: «Li antiqui, nei tempi pericolosi davano auctorità ad uno solo».

<sup>2</sup> On the definition of prudence in the sixteenth century, see R. DE MATTEI, *Sapienza e prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al secolo XVII*, in *Umanesimo e scienza politica*, ed. E. Castelli, Milan, Marzorati, 1951, pp. 129-143; A. M. BATTISTA, *La prudenza politica*, in *Alle origini del pensiero politico libertino*, Milan, Giuffrè, 1966, and V. DINI and G. STABILE, *Saggezza, e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Naples, Liguori, 1983. With particular attention to the link with 'reason of state', see G. BORRELLI, *Ragion di stato e Leviatano*, cit. J. J. MARTIN, *Inventing sincerity, refashioning prudence. The discovery of the individual in Renaissance Europe*, «The American Historical Review», 102, 1997, pp. 1323-1325.

<sup>3</sup> F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, ed. R. Spongano, Florence, Sansoni, 1951, A 2, B 25, C 82: «Piccoli principi e a pena considerabili sono spesso cagione di grandi ruine o di felicità: però è grandissima prudenza avvertire e pesare bene ogni cosa benché minima».

<sup>4</sup> *Istruzione*, f. F2r: «come vena aurea secondo Platone è rara in terra».

<sup>5</sup> GUICCIARDINI, *Ricordi*, cit., B 96 he warned that one should rely on experience, and not on theoretical assumptions, when formulating hypothesis: «e si vede per esperienza che quasi sempre le conietture dei savi sono fallace»; in C 111 he used *conietturare*, where he explained

*Instruttione*, prudence does not increase with studiousness but rather with experience, which the cardinal-nephew achieves through the «notitia delle cose politiche pertinenti al carico suo» [f. F3r].

An important part of the *Instruttione* is concerned with behavioural practices. Instead of trying to give general rules, the writing adopts a well-known rhetoric in sixteenth-century political literature. From Machiavelli to Lotini, authors rejected the use of theoretical statements, and privileged the more empirical method of dealing with solutions case by case, according to current use and necessity.<sup>1</sup> The *Instruttione* too splits advice into many different subjects:

diremo prima il fine, che nelle attioni sue deve avere [il cardinal nepote], poi di alcuni aiuti, dei quali ha da provedersi, appresso si farà un compartimento dei negotii per alcuni capi principali con alcune avvertentie circa il trattarli con nostro signore, con li cardinali, ambasciatori, prelati, et con il resto et in ultimo alcune brevi considerationi, del modo del parlare et dello scrivere [f. E3r].

Once appointed to his office, the cardinal-nephew will find himself enmeshed in a very long list of duties and, above all, responsibilities. Among them, there is the fundamental issue of electing his staff. This is made explicit by the comparison between the duties of an army commander-in-chief and those of the cardinal nephew: «Il fondamento di vincere una guerra sta nell[elettione] dell'essercito et quello di sustenere le dignità et i carichi del governo sta nell'elettione dei ministri» [f. E3v].<sup>2</sup>

In order to protect his interest (namely to fulfil his master's wishes and to protect his status), the cardinal-nephew has to go deeply into the psychological state of each candidate, who must prove to possess the necessary qualities for the cardinal-nephew in dangerous times.<sup>3</sup> Thus, the cardinal has to

why lawyers disagree among themselves. This is due to the variety of cases: «spesso i casi non si trovano decisi a punto dalla legge, ma bisogna coniettarli con le opinioni degli uomini, le quali non sono tutte a uno modo. Vediamo el medesimo [...] ne' discorsi di quelli che governano lo stato».

<sup>1</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, xv: «colui che lascia quello che si fa, per quello che si dovrebbe fare, impara più preso la ruina che la perservazione sua»; G. LOTTINI, cclxxx, in *Avvedimenti civili*, cit.: «essendo i particolari molti e vari, ci ha bisogno d'una lunga esperienza, prima che si sappino scegliere i migliori e conoscere oltra ciò il tempo e l'occasione, che gli fa in quel tempo migliori, potendo agevolmente avvenire che quello che per sé saria buono, le circostanze lo facciano cattivo».

<sup>2</sup> Compare with N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, xxi: «Non è di poca importanza a uno principe la elezione dei ministri; li quali sono buoni o no, secondo la prudenza del principe». P. CORTESI, *De cardinalatu*, f. lviv, recommended that the cardinal should have around 120 people at his court.

<sup>3</sup> *Instruttione*, f. E3r: «la grandezza et il numero delle cose sopradette mostra senza che se ne facci altra esplicazione, la scientia, la prudentia, l'industria, la vigilanza, necessaria nel detto ministro».

check who proposed the candidate, where he is from, who his friends are, how he talks, the circumstances of his past and his studies, how he behaves, and his constitution. Candidates must be

sinceri, bene affetti verso di sé, vigilantissimi, laboriosi, indefessi, cauti et parchi nel dire, espediti et sagaci nell'eseguire, ambiziosi della gratia del padrone, desiderosi della grandezza sua, et dell'onore proprio, instrutti di lettere di notitia, et d'esperienza esquisita al suo officio, pazienti dei dissaggi, delle correctioni, et dell'avvertenze et che in ogni cosa aspirino alla perfettione et all'eccedere se possibile ogni altro [f. E4r].<sup>1</sup>

The candidate should be neither too poor, otherwise he would expect too much, nor too rich, otherwise he would ask too much. However, candidates from a poor background are recommended because they are more easily made grateful than others.<sup>2</sup> Just as the cardinal-nephew has to be loyal to his master, he must request the same from his staff. The cardinal has to avoid those who reveal secrets, speak too much, and are driven by passions. Particularly to be avoided is an overly ambitious person who is envious of others' glory or too flattering of his master.<sup>3</sup> Although some natural and human defects can be tolerated,<sup>4</sup> the cardinal should not tolerate lies and deceit. Against these «conviene inasprire ed essere implacabile». Truth and

<sup>1</sup> This attitude perfectly mirrors Castiglione's advice to the courteir: B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, Venice, Asolo, 1528, ed. N. Longo, intro A. Quondam, Milan, Garzanti, 1981, II, 7: «Voglio adunque che il nostro Cortegiano in ciò che egli faccia o dice usi alcune regole universali [...] fugga [...] sopra tutto l'affettazione. Appresso consideri ben che cosa è quella, che egli fa o dice, el loco dove la fa, in presenza di cui, a che tempo, la causa perché la fa, la età sua, la professione, il fine dove tende, et i mezzi che a quello condur lo possono». Also compare with Rosello, *Dialogo*, 5: «Non è di poca importanza considerar la patria loro, perché difficilmente troverai un spagnolo che si convenga con un tedesco, od un ongaro con un italiano, ma lo spagnolo servirà al spagnolo fedelmente, gli italiani sono facili et pronti ad accomodarsi alla natura et a costumi di tutti».

<sup>2</sup> *Istruzione*, f. E4r: «mezani di grado, et di fortuna, perché li troppo poveri sono onerosi per le sovventioni che ricercano, et li ricchi et li grandi sono fastidiosi per le loro altre pretensioni. Et nondimeno conviene ad un prelato l'inclinare verso i poveri, dovendo esser benigni nel servire, et di più l'ingegno, l'industria, l'obbligo, et il nodo indissolubile di servitù, et di gratitudine ne si trova copiosamente nei poveri». Compare with instructions circulating among Lorenzo de' Medici's new men, in A. BROWN, *Lorenzo de' Medici's*, cit., pp. 137-140.

<sup>3</sup> *Istruzione*, ff. E3v-F1r. The topic of flatterers and how harmful they can be to their master has classical origins in Plutarch, *How to know a flatterer from a friend*, and is persistently debated in fifteenth and sixteenth-century authors: N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, XXIII; both CASTIGLIONE, *Il cortegiano*, I, 44, and GUAZZO, *Civil Conversazione*, Venice, Salicato, 1574, ed. A. Quondam, Modena, Panini, 1993, vol. I, pp. 53ff, stress the social danger of flatterers.

<sup>4</sup> F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, cit., C 214: «Ognuno ha dei difetti, chi più e chi meno; però non può durare né amicizia, né servitù, né compagnia, se l'uno non comporta l'altro. Bisogna conoscere l'uno l'altro e [...] disporsi a comportare, pure che tu ti abbatta a cose che si possono tollerare o non siano di molta importanza». On 'tolerance' as 'dissimulation', see T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, cit., p. 70.

sincerity are the essential parts of princes' affairs and government, because there is no better service a cardinal-nephew can provide for the pope and there is no commitment other than reporting the truth. The fidelity of the cardinal's staff reflects that of the cardinal to his master: «Nessuno servitio può far maggiore il cardinal nepote al papa, nè tiene altro obbligo maggiore che portarle le vere relationi et nette informationi di tutte le cose correnti et difenderle dall' inganno» [f. F1v].<sup>1</sup> This consideration has a practical reason, rather than a moral one. In fact, only if surrounded by reliable persons can the cardinal best defend his interests and those of his master; thus, all the information he receives must be true and reliable.

As we have already seen, it is a *topos* of sixteenth-century literature to stress that there are not universal rules to be followed, and that experience gives a person the key to interpret reality. It is in the court of Rome where the cardinal can practice experience and observation, the two foundations on which the cardinal must construct his prudence.<sup>2</sup> Here it is useful to recall that at the end of the sixteenth century, there is a new view of the usefulness of history, the authors who were considered authorities seem no longer to enjoy the same appreciation, and one has to acknowledge the variety of people and nations. As the world has become wider and more complex, what counts is experience rather than theoretical assumptions.<sup>3</sup> The court of Rome stimulates intellectual curiosity to an extent that ancient authorities could not think of:

la notitia<sup>4</sup> la caverà copiosamente, ancora che non si leggino i trattati di Aristotile, di

<sup>1</sup> The emphasis the *Istruttione* puts on 'truth' reveals the danger for the cardinal to be surrounded by flatterers. On the problem of truth see the discussion in B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, cit., II, 23, and IV, 5, with a nuance of ambiguity: «Il fine adunque del perfetto cortegiano, [...] sia il guadagnarsi [...] talmente la benivolentia e l'animo di quel principe a cui serve che possa dirgli e sempre gli dica la verità d'ogni cosa che ad esso convenga sapere».

<sup>2</sup> Experience of the world is considered necessary by S. GUAZZO, *Conversazione*, vol. I, p. 26, where Ulysses is the most prudent man on account of having travelled extensively. The same declares F. SANSOVINO, *Introduzione*, in *Del governo dei regni e delle repubbliche così antiche come moderne*, Venice, 1561. The same hero will be praised by T. ACCETTO, *Dell'esercizio che rende pronto il dissimulare*, in *Della dissimulatione onesta*, cit., pp. 48-49, where experience of different people and places is the core of dissimulation.

<sup>3</sup> See P. F. GRENDLER, *Francesco Sansovino and Italian Popular History. 1560-1600*, «Studies in the Renaissance», XVI, 1969, pp. 139-180, and IDEM, *Critics of the Italian world, Anton Francesco Doni, Nicolò Franco, and Ortensio Orlando*, Madison-Milwaukee-London, University of Wisconsin Press, 1969.

<sup>4</sup> In F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, cit., C 143, *notizia* means information about some particular subjects: «Donde nasce che nelle istorie dei Romani, dei Greci e di tutti gli altri si desidera oggi la notizia in molti capi: *verbigrazia*, delle autorità e diversità dei magistrati, degli ordini del governo, dei modi della milizia, della grandezza delle città». G. BOTERO, *Delle scienze atte ad affinar la prudenza*, in *Della ragion di stato*, Venice, Gioliti, 1589, p. 50 insists on *notizia*: «ma in particolare li è necessario nonchê utile la notizia di tutte quelle cose, che spettano alla

Xenofonte et di Platone, dalla osservanza et dalla consideratione della corte romana, [che è] gravida di repubbliche et di tutte le forme di governo, [...] et veda se in esse trova non solamente le forme notate dalli dotti authori, ma altre molte, all'inventione delle quali non giunsero gli acutissimi ingegni loro [f. F3r].<sup>1</sup>

In the *Istruzione*, the cardinal is requested to be aware of the different experiences that people can bring to the Court of Rome and to be knowledgeable about the practical, even material, aspects of government:

sappia di questa città [Roma] il vitto et le cose necessarie alla vita umana, donde, come et per quali vie si abbino, considerino le forze sue, il numero del popolo, le arti le arme, le facultà, le quali stanno per il più nella nobiltà, che in Roma è grandissima dei suoi et delli esterni che vi concorrono. Aggiungasi una particolar notitia delle persone et delle famiglie nobili, delle congiuntioni loro presenti et che possono farsi et di quelle massimamente che possono trasportare doti et eredità grandi et similmente delle dissensioni per estinguerle et delle pretensioni [ff. F3r-F3v].

Thus, *notizia* is not only useful as part of the cardinal-nephew's culture. It is actually necessary because of the precarious nature of a pope's reign: friends of today might become enemies tomorrow, when a new pope is elected: «[la corte di Roma] ama le mutationi, alle quali è sottoposta et l'autorità varia in tutti, et non è stabile: le sette non sono salde, presto si fanno et presto si dissolvono» [f. G3v].

Where should the cardinal obtain all the intelligence he needs, and keep up-to-date? Diplomatic reports are the main source of information for what happens outside Rome.<sup>2</sup> This piece of advice is even more interesting be-

cognitione degli affetti e dei costumi, che si dichiarano copiosamente da' filosofi morali, o alle maniere dei governi, che si esplicano da' politici». Botero draws an important distinction between theory and practice, which is more fragmented: «perché la morale dà la cognitione delle passioni comuni a tutti, la politica insegna a temperare e secondare queste passioni e gli effetti, che ne seguitano nei sudditi, con le regole del ben governare. E perché spetta anco al principe la guerra, deve aver piena notizia delle cose militari». According to G. BORRELLI, *Ragion di stato*, cit., p. 75, the prince's acquisition of *notizia* in Botero aims to foresee, and therefore to control his subjects.

<sup>1</sup> See MACHIAVELLI, *Il Principe*, cit., p. 117: «la cognizione delle azioni degli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche».

<sup>2</sup> *Istruzione*, [f. 3r]; the *Ragionamento al cardinale San Sisto*, in *Thesoro Politico*, cit., ff. B3r-B3v stresses the same point: «però che [gli ambasciatori] sono gli occhi, et le orecchie del re, et de' principi, sarà necessario informarsi della natura, et qualità d'ogni potentato, et signoria, venendo in cognitione degli umori, et disegni loro delle corti, di quelle come si governano, se sono divise, quali siano i capi di esse, gli odii, le similtà et l'amicitie che sono fra un principe et l'altro, et fra loro ministri, et le cagioni di quelle: cercando insieme d'intendere la grandezza e la possanza di ciascun dominio, per avere una chiara contezza del mondo acciò che ragionandosi di far leghe, paci, sospensione d'armi o di romper guerra o di mandar saccorsi et tentare imprese, sappiate dove, come et con chi, et perché et quando meglio si possa fare. In poche ore nonché giorni dilettrandovi di ragionare con uomini di ciò pratici et intendenti ne potrete divenire a pieno informato».

cause the lack of reliable information was a real problem at the time.<sup>1</sup> Of course, at the court of Rome one comes across diplomats from all over the world, and it is interesting how the *Instruttione* compares princes and ambassadors, as if they were two kinds of men with different characters and not persons charged with a different duty.

There is a striking similarity between the representation of princes and the way the cardinal is supposed to act. Princes are very much criticised, the anonymous author accuses them of pursuing their own interest, for which reason they do not hesitate to use practices of dis/simulation:

I principi per esser posti in alto luogo sono di animo elevato, cupidi di accrescere il loro dominio, desiderosi di gloria, et di fama, impatienti che gli altri se gli agguagli, o cerchi di superarli: amano essere temuti et riveriti, non offeriscono riprensione, querela, et il parlar libero, non ammettono in sé colpa ancorché la commettono: hanno molte pretensioni non sempre ben fondate [...] temono le insidie, et la declinatione overo diminutione della loro grandezza et potentia, sono fra se stessi pieni di sospettioni [ff. G3v-G4r].

They fear deceptions and are very suspicious of one another. It is easy to upset them when giving honours and dignities to others. Love and confidence are rare, and «seguitano nei partiti l'utile: sono costretti in molte cose a simulare et a dissimulare» [f. G4r]. The text carries on with even harsher comments on princes' cult of appearance: «fanno molta apparenza, et larga dimostratione di obediencia, et di obsequio verso questa Santa Sede, si collegano per il ben proprio, et se manca si slegano» [f. G4v]. Finally, «hanno qualunque cosa per lecita che concerna la sicurezza del dominare» [f. G4v].<sup>2</sup> Of course, one reflects, the cardinal-nephew has to be very cautious with princes, not just because of their amorality, but because he also pursues the interest of his own state, and, as we shall see, has to act in the same way.

On the other hand, ambassadors represent those who bring information and look for information as well, but do not threaten the cardinal's power or authority. The *Instruttione* does not state that they are utterly reliable, but pictures them as champions of prudence: they are shrewd, curious, bland when speaking, and prudent in taking somebody's side. They are resolute when answering and stick to their point, and they are tireless when writing. They always try to know the prince's attitude towards people and the parties contrary to the prince. They want to know the prince's projects and

<sup>1</sup> Lack of information on French affairs deeply irritated Sixtus V, see *List and Analysis of State Papers, Foreign Series. Elizabeth I*, London: Her Majesty's Stationery Office, 1964-1993, vol. 1: *August 1589-June 1590*, ed. R. B. Wernham, 1964, pp. 384-385.

<sup>2</sup> Perhaps the author was thinking about Machiavelli's words, in *Il Principe*, xviii: «Non può pertanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede quando tale osservanzia gli torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere».



they notice any weaknesses in somebody's speech. They love to be considered faithful to their prince and grateful to the prince who hosts them: «Amano l'esser riputati prudenti et fideli al loro signore et grati al principe appresso al quale risiedono» [f. G4v].<sup>1</sup> The positive description of ambassadors is of great importance for interpreting the *Thesoro politico* as a whole, as it confirms the claim made in the subtitle of the book that all the writings were the work of ambassadors, and therefore could be considered reliable. It might even suggest that the author of the *Istruzione* was indeed an ambassador himself.

The advice inspired by the analysis of specific circumstances, introduced as necessary for a good understanding of reality, recurs in subsequent pages. With a surprising expression, the *Istruzione* says that apart from these general characteristics, one should always consider each person's private nature: «abbinsi gli occhi alle sopradette proprietà et a quelle di più che ciascuna persona ha sue privatamente, o dalla natione ovvero dalla complessione, origine et istinto<sup>2</sup> primitivo dei costumi» [f. G4v].<sup>3</sup> Thus, ambassadors are different from one another: some will be

gravi, circumspecti, altri leggiere et impetuosi, altri semplici, et liberi, altri cauti, et insidiosi, alcuni costanti, et stabili, altri mobili, et varii, alcuni confidenti, et sicuri, altri sospettosi, et ombrosi, le quali proprietà danno segni di [sé] nel portamento, nel moto, nell'apparenza [f. G4v].<sup>4</sup>

<sup>1</sup> See also the *Istruzione a N.*, cit., f. F3r: «ogni ambasciatore et nuntio deve cercare quanto può d'essere grato al principe col quale negotia; perché non è dubbio che così fatti ministri possono meglio servire ai padroni et condursi per vie più facili ai loro disegni». The same precept is in N. MACHIAVELLI, *Memoriale a Raffaello Girolami*, in *Opere*, cit., vol. I, p. 729.

<sup>2</sup> *Grande dizionario della lingua italiana*, ed. S. Battaglia, vol. XIV, Turin, UTET, 1988, p. 353, shows that the use of the word 'primitivo' – meaning «insito nell'uomo o in una persona determinata (una qualità, un sentimento, una facoltà)», is recurring in eighteenth and nineteenth-century authors.

<sup>3</sup> The only occurrence of similar words I found in J. MANDEVILLE, *Qual tratta delle più maravigliose cose e più notabile che si trovino*, 1534, f. 46r, where the peculiar way of confessing adopted by the people of Palestine is defined 'primitivo e naturale'. According to C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi...*, Turin, Einaudi, 1976<sup>2</sup>, p. 50 this word would have struck as very relevant for a sixteenth-century reader. Consideration for the plurality of customs is also in B. CASTIGLIONE, *Il cortegiano*, II, 22. The word, 'costumi', recurs innumerable times in S. GUAZZO, *Conversazione*, vol. I, p. 18 for instance: men who do not communicate with other men «divengono squallidi, macilenti, gialli e ripieni del sangue putrefatto, col quale si corrompe anche la vita e i costumi, per modo tale che alcuni pigliano della maniera delle fiere selvagge».

<sup>4</sup> What instruments were available to the cardinal to understand the personality of ambassadors, collaborators, and interlocutors in general? Was physiognomy of any use? Physiognomy should be seen as deeply rooted in the context of social history, more than in that of natural history, according to J. J. COURTINE and C. HAROCHE, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions. XVI<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Roche, 1994, p. 45. M. PORTER, *Windows of the Soul. Physiognomy in European Culture*, Oxford, Clarendon press, 2005, pp. 110-115 confirms that



When the *Instruttione* turns to advising the Cardinal about his own appearance and behaviour, the dilemma of late sixteenth-century political writers crops up: how can one reconcile theory with practice, moral judgement with practical necessities? After condemning on a theoretical basis the pursuit of self-interest and the practice of duplicity, the *Instruttione* nevertheless makes pretence and appearance a central issue. The pages of the *Instruttione* remind Machiavelli's famous statement: «Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'». <sup>1</sup> At the same time, Castiglione's emphasis on the importance of appearance, and making a good impression, is clearly addressed here. <sup>2</sup> The advice to simulate appears in the *Instruttione* without the word once being used. The author discusses the theme as part of an entire set of rules concerning comportment and appearance. The cardinal-nephew has to give a good impression of himself that is, to gain a good reputation:

Di sé deve fare avere buona essistimatione et spargere odore di aver buona mente, desiderosa del ben publico, bene affetta verso loro, inclinata al gratificare, di essere costante nelle cose dette, et osservantissimo della parola, tenace del secreto, che viene confidato, accurato, ricordevole, amico di persone virtuose, diligente, indefesso, che per il vero, giusto et onesto sia facile, et essor[t]abile, et aborrisca le innovationi, che penda in conservare i gradi, et li stati delle persone, che non seguiti l'interesse, et escluda ogni affetto, ogni disegno particolare indipendente, eguale [f. H1r]. <sup>3</sup>

However, the cardinal has to be very careful not to commit himself:

conviene esser parco nel dare intentione di fare, parchissimo nel prometterlo, fugga l'obbligarsi, il coarctarsi a tempo breve, et determinato, ma in questo solamente nelle cose ardue et difficili, perché il farle nell'altre genera opinione di duro [f. H1r].

As for the importance of being feared as opposed to being loved, the author of the *Instruttione* has no doubts:

Chi nel principio ha confusione di superbi, et dei contumaci fa qualche severo risentimento, rende facile nel resto il suo governo. Indotto il timore si può usare la mansuetudine. Il mantenere la gravità et la dignità massimamente con i sudditi è più utile che l'affettare l'opinione di esser dolce et affabile [f. H1v]. <sup>4</sup>

books on physiognomy were meant for practical use for those who wanted to understand their own behaviour, as well to 'read' others' behaviour.

<sup>1</sup> N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, xviii.

<sup>2</sup> For a full discussion of appearance in Castiglione, see G. FERRONI, "Sprezzatura" e simulazione, in *La corte e il cortigiano*. ed. C. Ossola, 2 vols, Rome, Bulzoni, 1980, vol. 1, *La scena del testo*, pp. 119-47.

<sup>3</sup> Compare with G. BOTERO, *De' modi di conservar la riputatione*, in *Della ragion di stato*, cit., pp. 76-82.

<sup>4</sup> Compare with N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, xvii: «è molto più sicuro essere temuto che

The practice of dis/simulation is essential for the cardinal's reputation when he engages in conversations with people of high rank. First of all, it is useful to listen to people, so that one can think more carefully about the reply, while listening to your interlocutor flatters him. In spite of any inconvenience, the cardinal must avoid showing any emotion:

Deve fuggire la mutatione del volto et si deve ritenere la vista solita, opponendosi con tali qualità al giuditio che se ne potesse fare, chi parla con noi et li curiosi che ci osservano nel venir fuori. Chi non da fine al pensare non da principio al fare [f. H1v].

It is better not to commit oneself by writing instructions:

il parlar fugge ma la scrittura rimane et si ritorna più volte a pensarla: dicesi spesso 'io non dissi così', ma se ha scritto non può dire 'io non scrissi così', né si scusa il transcorso della penna, come si scusa il transcorso della lingua [f. H2v].

Finally, the *Istruzione* mentions God:

Il maggior aiuto et il più importante ricordo, che possa darsi, è nell'uscire dall'audientie, et nello andare a qualunque congresso, volgersi sempre a Dio, dire una oratione dello Spirito Santo, et procedere in tutte le cose col timor di Dio [f. I1r].

To conclude: in the *Istruzione* we deal with a kind of writing that has seldom been discussed, and that reveals a fascinating blend of political and courtly advice. This is not a pamphlet attacking life at court, as there were many circulating at the time, neither it denounces the low moral status of courtiers. Instead, these are private notes not meant for publication. Thus, the *Istruzione* shows that cardinals were involved in defending political interests, and adopting the same strategy like secular princes, despite their reluctance to admit it. The cardinal-nephew has to fashion his own self by being aware of the political implications of all he says and does. Thus, dis/simulation appears as key instrument for the preservation of both the cardinal-nephew's status and his political interest, without the word being mentioned explicitly. This is a paradox that it is worth underlining, as it finds a direct similarity in the discussion about *sprezzatura* in *Il libro del Cortegiano*. While *sprezzatura* is theoretically defined the secret 'weapon' of the courtier's success in the social context of the court, nevertheless, the courtier cannot either mention or openly admit his use of 'sprezzatura' in practice, as this would condemn the courtier's career to its downfall.<sup>1</sup>

amato quando si abbia a mancare dell'uno dei dua». *Affabilità* is a keyword in books of manners. Compare with S. GUAZZO, *Conversazione*, vol. 1, p. 109: «quell'instrumento col qual si rapiscono l'anime da' cuori altrui, dico l'affabilità». A long passage on *affabilità* in *Ragionamento al cardinale San Sisto*, cit., ff. A3v-A4r.

Clearly, the *Istruzione* to Cardinal Montalto is both a theoretical treatise, and a manual for practical application. Moreover, the text also reveals that politics of the Church did not differ very much from the kind of world Machiavelli described at the beginning of the century. There is no clearer support for this interpretation than the fact that the *Istruzione* was condemned by cardinals of the Index of Forbidden Books.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, cit., I, 26.

<sup>1</sup> In quotations I have chosen a modernizing approach. I added spaces or apostrophes to separate words, I modernised the punctuation and capitalisation, I added or removed accents in accordance with modern Italian usage: I changed 'u' into 'v' and viceversa to distinguish respectively to vocalic and consonantal 'u', changed 'j' uniformly to 'i', and long 's' into 's', '&' into 'et', and omitted all 'h' in Italian words in accordance with modern Italian usage.

## DOCUMENTI

## DOCUMENTI VENETI SU CAMPANELLA E SUL PROCESSO PER LA FALLITA EVASIONE

GIACOMO MORO

**I**L 20 agosto 1594, da Roma, l'oratore veneto Paolo Paruta riferiva alla Signoria dell'ultima udienza con il pontefice Clemente VIII: un incontro dominato da sottili giochi diplomatici su diverse questioni aperte (legate in particolare al contrasto della potenza turca e al tentativo di mantenere una dignitosa distanza dall'invadente egemonia spagnola), per le quali il nobile veneziano sottolineava di aver pienamente rispettato le istruzioni ricevute. A conclusione del dispaccio annotò:

Per ultimo ufficio mi disse Sua Santità, ch'ella aveva inteso di una giusta e rigorosa provvisione, che era stata fatta dall'Eccelso Consiglio di Dieci per il castigo di alcuni arditì e scellerati, che avevano cercato di cavare a forza dalle prigioni del vescovo di Padova, certi che vi stavano prigionì per conto dell'Inquisizione; che questa cosa, come dava segno della pietà, prudenza e giustizia di quelli signor, così a lei era stata sopra modo cara.<sup>1</sup>

Da consumato diplomatico, Paruta rispose con parole di circostanza, ma dal tono di quelle righe si ricava con tutta chiarezza che era totalmente all'oscuro dell'episodio: nessuno da Venezia gliene aveva fatto parola.

Questo silenzio, aggiungendosi ad altri vuoti di documentazione (là dove si era creduto se ne dovesse trovare traccia) impone, a mio parere, di riconsiderare il problema dell'estradizione di Tommaso Campanella, con i suoi compagni di prigionia Giovan Battista Clario (il vero promotore della sconsigliata azione) e Ottavio Longo. Perché è il caso di chiarire subito, come non poterono fare gli editori ottocenteschi,<sup>2</sup> che erano proprio loro i carcerati che si era cercato di far evadere.

<sup>1</sup> P. PARUTA, *La legazione di Roma (1592-95)*, a cura di R. Fulin e F. Stefani, Venezia, Visentini, 1887, vol. II (R. Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea, s. IV, VIII), p. 408 sgg. (doc. n. 285). Nella nota 2 (*ibidem*) i curatori dicono di non aver trovato traccia del decreto nei *Registri Criminali* del Consiglio: in effetti venne registrato nelle *Parti comuni* (vedi oltre, doc. 2). Sull'illustre patrizio, anche notevole autore letterario, vedi il sintetico ma efficace profilo di G. BENZONI, *La vita intellettuale e Venezia al tempo di Galilei*, in *Galileo Galilei e la cultura veneziana*, Atti del convegno di studio. Venezia 18-20 giugno 1992, ivi, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, 1995, pp. 23-86: 35 sgg.

<sup>2</sup> Fatto non imputabile a negligenza, poiché a quella data nessun documento sull'assalto alle carceri padovane era stato ancora rinvenuto. Non mi pare che finora questo passo sia stato posto in relazione con la causa del Campanella.

1. Del processo inquisitoriale contro Campanella e gli altri, aperto a Padova e concluso a Roma, a lungo non si è saputo nulla di preciso: per l'insufficiente documentazione a lui disponibile, ne diede pochi, incerti e a volte erronei cenni il benemerito e instancabile indagatore ottocentesco delle vicende del domenicano calabrese, Luigi Amabile. Seguirono alcune nuove acquisizioni di documenti, non sempre adeguatamente valutati. Ma il merito di aver sistemato in maniera coerente i dati disponibili spetta a Luigi Firpo, in uno studio del 1939, successivamente ulteriormente definito.<sup>1</sup> Negli ultimi anni, a seguito dell'apertura agli studiosi, senza limitazioni, dell'archivio della Congregazione per la fede, è stato possibile precisare meglio, con qualche rettifica, il quadro generale del procedimento.<sup>2</sup> Ma quel che ci resta sono i *decreta*, cioè le deliberazioni prese di volta in volta nelle riunioni della Congregazione, mentre non si conservano i verbali degli interrogatori né la corrispondenza con Padova e nemmeno le sentenze relative al caso. Ci sono note perciò solo decisioni procedurali, mentre pochi accenni generici si possono cogliere sui contenuti dottrinali.

Per maggiore chiarezza riassumo brevemente quanto finora acquisito, nei soli limiti cronologici in cui si inseriscono i nuovi documenti di seguito pubblicati: in data ignota, tra la fine del 1593 e gli inizi del 1594, Campanella e Clario vennero incarcerati, probabilmente perché coinvolti dal Longo, che forse era già stato arrestato. Il primo accenno al loro caso reca la data dell'8 febbraio 1594, ed è l'invito, da Roma a Padova, di procedere alla tortura per tutti e tre. Il 3 maggio, la Congregazione, preso atto che Longo ha subito il *rigoroso esame*, ne sollecita l'esecuzione anche per Clario e Campanella. Dopo l'acquisizione agli atti di una scrittura del Longo (6 luglio), il 15 una lettera di raccomandazione dell'arciduchessa austriaca Maria ha l'effetto di portare la discussione del processo alla presenza del pontefice, il che avviene il 21 luglio. In tale seduta plenaria la quasi totalità degli intervenuti propende per ulteriori sessioni di tortura, variando solo l'ordine e la maggiore o minore gravità con cui applicarla agli inquisiti; l'unico parere contrario alla tortura per Campanella è quello di Tragagliolo, ma perché egli riteneva già pienamente dimostrata la colpevolezza del frate! Il 18 agosto, in base a una

<sup>1</sup> *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, «Giornale critico della filosofia italiana», xx, 1939, pp. 5-43, riproposto, a cura di E. Canone in FIRPO, *Processi*, pp. 44-95, con gli aggiornamenti, editi e inediti, apportati in seguito dall'autore. Ad esso rinvio per la bibliografia precedente, che quelle pagine hanno definitivamente superato.

<sup>2</sup> L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'Archivio dell'Inquisizione romana*, in *Tommaso Campanella e la congiura di Calabria*, a cura di G. Ernst, Stilo, Comune di Stilo, 2001, pp. 233-253, e IDEM, *Tommaso Campanella e l'Inquisizione. Note sulla nuova documentazione del Sant'Uffizio*, in *Laboratorio Campanella, Biografia Contesti Iniziative in corso*, a cura di G. Ernst e C. Fiorani, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2008, pp. 85-104.

lettera del vescovo padovano del 5, si prende atto della tentata effrazione e dei provvedimenti presi dalle autorità venete. Il successivo decreto ha la data del novembre e riguarda ormai la fase romana del processo.<sup>1</sup>

I documenti veneti rinvenuti, pur non riuscendo a farci entrare nei dettagli del processo d'inquisizione, valgono a risolvere un paio di punti controversi a proposito di quella causa, e forniscono un quadro particolareggiato e colorito del tentativo di liberare i prigionieri.

Intanto possiamo subito rendere conto del rinvenimento della «giusta e rigorosa provvisione» elogiata dal papa: registrata alla data del 3 agosto di quell'anno nella serie delle *Parti comuni* del Consiglio di X, è in sostanza una delega al podestà di Padova (alla data Tommaso Morosini) per procedere contro i responsabili del delitto «secondo il rito del collegio criminal»;<sup>2</sup> contemporaneamente venivano anche fissate le pene da irrogare per i responsabili e le agevolazioni per chiunque avesse collaborato alla loro individuazione e cattura, si trattasse pure di un complice, purché non il mandante o l'esecutore principale del delitto (*infra*, doc. 2). Che le intenzioni dei governanti veneti fossero per un «esemplare castigo» non solo è detto a tutte lettere, ma è attestato anche dal fatto, decisamente raro, che la parte fu presa all'unanimità, senza neppure un astenuto.

Ma c'è dell'altro, ed è un punto di rilevante interesse. Benché anche in questo documento il nome del Campanella e degli altri processati non venga fatto (il Consiglio si limitò a riferirsi all'informazione ricevuta dal podestà di Padova, che purtroppo non mi è stato possibile rintracciare),<sup>3</sup> su di loro viene fornita una precisazione importante: «che sono per conto del'ufficio dela Santa Inquisitione, et che deveno essere mandati a Roma». Dunque in un atto ufficiale della suprema istanza esecutiva della Repubblica veneta viene attestato che l'extradizione dei tre inquisiti era, alla data, già disposta e niente affatto contrastata o bisognosa di sotterfugi per essere eseguita.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> I decreti furono resi noti da E. CARUSI, *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 1927, pp. 321-359, poi rivisti dal Firpo (*Processi*, cit.) e accresciuti dalle citate ricerche dello Spruit, a cura del quale vedranno prossimamente la luce nel I vol. dell'opera *Catholic Church and Modern Science*, coordinata da U. Baldini. A questi dati si aggiungono le testimonianze di vari personaggi, a cominciare dallo stesso Campanella: ma esse vanno usate con prudenza per le possibili deformazioni, volontarie o meno.

<sup>2</sup> Su questo veloce e temuto rito processuale, si veda G. FERRARI, *L'ordinamento giudiziario a Padova negli ultimi secoli della Repubblica Veneta*, Venezia, Tipografia-libreria emiliana, 1913 (R. Deputazione di storia patria, Miscellanea di storia veneta, s. III, VII), p. 107.

<sup>3</sup> Il pezzo archivistico in cui dovrebbe trovarsi (ASV, *Capi del cons. di X, Lettere dei rettori, Padova*, b. 65) risulta lacunoso e disordinato.

<sup>4</sup> Va del resto notata l'assoluta assenza, sia a livello ufficiale, sia negli accenni di Campanella e Clario al loro processo, di rimostranze contro tale presunta irregolarità procedurale. Neppure nel copialettere dell'allora nunzio a Venezia Ludovico Taverna (consultato nella copia in microfilm presso la Fondazione Cini di Venezia) ho rilevato alcuna menzione del caso.



Ciò suggerisce, a mio giudizio, di ribaltare il rapporto causa-effetto fra estradizione e assalto alle carceri, finora, sia pure dubitativamente, assunto come possibile motivo per la concessione del trasferimento a Roma.<sup>1</sup> Credo invece più probabile che la notizia dell'extradizione autorizzata abbia messo in agitazione gli accusati, e spinto il più ricco e influente di questi, G. B. Clario (che, già sottoposto a tortura, forse temeva un inasprimento del processo), a sollecitare amici, conoscenti e un servitore che aveva alle proprie dipendenze, a mettere in atto il disperato tentativo (aveva già provato, senza ottenere ciò che sperava, la carta dell'intervento presso la corte pontificia da parte dei principi austriaci, al cui servizio lavorava il padre e ai quali doveva il tenore di vita signorile di cui aveva potuto godere nel corso degli studi a Padova).<sup>2</sup>

2. Prima di esporre in dettaglio, sulla base di ulteriori testimonianze, l'azione giudiziaria conseguente al tentativo di effrazione delle carceri, mi pare il caso di soffermarmi sull'assenza di altra documentazione relativa all'extradizione e sui problemi di valutazione che nascono da questo fatto.

Anche se accreditata (con qualche esitazione) dall'autorevole parere di Luigi Firpo, benemerito studioso della biografia e dell'opera campanelliana e del contesto storico e culturale in cui queste si inscrivono, la tesi di un'extradizione clandestina,<sup>3</sup> come abbiamo appena visto, non regge alla prova do-

<sup>1</sup> Così L. FIRPO, *Appunti campanelliani*. II, «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, 1940, p. 435 e nelle voci *Campanella, Tommaso* in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, [d'ora in poi DBI] vol. 17, 1974, p. 376, e *Clario, Giambattista*, ivi, vol. 26, 1982, p. 139, e sulla sua scia tra gli altri G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 30, L. SPRUIT, *Tommaso Campanella e l'Inquisizione*, cit., p. 87 e J. DELUMEAU, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008, p. 65.

<sup>2</sup> Per la citata lettera dell'arciduchessa in suo favore, si veda L. FIRPO, *Processi*, p. 74; gli studi a Padova erano finanziati con un soprassoldo di 100 fiorini annui al padre Leonardo: V. THIEL, *Die innenösterreichische Zentralverwaltung (1564-1749), I: Die Hof- und Zentralbehörden Innerösterreichs 1564-1625*, Wien, Holder, 1916, pp. 183 e 194. Forse Clario temeva gli potesse nuocere il precedente dell'omonimo zio condannato all'abiura (1568) per ben 83 proposizioni luterane (FIRPO, *Ricerche*, pp. 28-32, 310-318, e in particolare L. DE BIASIO, *L'eresia protestante in Friuli nella seconda metà del secolo XVI*, «Memorie storiche forogiuliesi», LII, 1972, pp. 99-101, 142-146). In effetti il Sant'Ufficio romano chiese e ottenne copia del processo, che esaminò nel dicembre 1594 (ivi, p. 101).

<sup>3</sup> La riferì come regolarmente eseguita nel suo *Il processo di Giordano Bruno (continuazione e fine)*, «Rivista storica italiana», LXI, 1949, pp. 5-59: 18 (ora in FIRPO, *Processo*, p. 76); in seguito proprio per il precedente del Bruno e l'assenza di riferimenti nelle stesse serie documentarie consultate (*Appunti campanelliani*. X, «Giornale critico della filosofia italiana», XXIV, 1943, p. 273 sgg.) si orientò verso l'ipotesi della clandestinità, dalla *Cronologia in Scritti lett.*, p. LXX (dove è ancora in alternativa con una procedura regolare) alle voci citate del DBI, al postumo *Processi*, p. 6 (e 75, nota 40). Hanno invece sostenuto la regolarità della procedura, ma solo in base a deduzioni logiche, senza sostegno documentale, in particolare C. DE FREDE, *L'extradizione degli eretici dal Dominio veneziano nel Cinquecento*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», n. s. XX, 1970-1971, p. 285 e V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci,

cumentale. Perché allora non si trovano riferimenti in altri atti ufficiali, come avviene per diversi casi, non ultimo quello di Giordano Bruno, di poco precedente? La risposta è, credo, piuttosto semplice: perché era un caso di competenza dell'inquisizione di Padova, circoscritto a quel luogo e senza legami con la capitale, con altri siti del dominio veneto o con interessi ritenuti essenziali (eventualità in cui le autorità centrali avrebbero fatto sentire la propria voce, come fecero quando vennero coinvolti docenti dell'Università).<sup>1</sup>

Fu quindi probabilmente da Padova, a quanto credo, che le trattative con il Sant'Ufficio romano vennero condotte e concluse. Gli interessi del potere civile erano tutelati dalla presenza del podestà nel tribunale dell'inquisizione locale, in veste di assistente laico, secondo le modalità concordate con la Santa Sede per consentire l'installazione in territorio veneto della rinnovata Inquisizione romana.<sup>2</sup> Toccava a lui allertare le autorità centrali, nel caso rilevasse qualcosa di pregiudizievole agli interessi della Repubblica.

Ma in tutte le diocesi del dominio, a differenza della capitale, gli atti relativi ai processi dell'Inquisizione erano conservati negli archivi della sede vescovile, non in quelli dei rettori della Serenissima. E questo, a Padova come nella stragrande maggioranza degli altri casi, ne determinò la distruzione o la dispersione nel periodo della dominazione francese. Non c'è dunque speranza (a meno di improbabili, fortunosi rinvenimenti di materiale trafugato in sedi improprie) di chiarire modalità, datazione e contenuti della fase padovana del processo tramite documenti originali.

Vale forse la pena soffermarsi brevemente sulla situazione della Chiesa padovana in quegli anni e sulla figura del vescovo in carica, Alvise Cornaro.<sup>3</sup> Prendendo possesso della sede (ottobre 1590), egli aveva indirizzato ai fedeli una *Lettera pastorale*<sup>4</sup> in cui si dimostra particolarmente sollecito dell'appli-

2002, p. 39. L'opinione del Firpo ha influenzato la maggior parte delle più accurate biografie successive, dalla fondamentale ERNST, cit., al recente DELUMEAU, cit.

<sup>1</sup> Esemplare a questo proposito il caso del Cremonini (il cui nome compare anche nel doc. 3, c. 9r, ma come punto di riferimento nella topografia cittadina, benché solo da quattro anni a Padova), su cui vedi da ultimo L. SPRUIT, *Cremonini nelle carte del Sant'Ufficio romano*, in *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, a cura di E. Riondato e A. Poppi, Padova, Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti, 2000, vol. 1, pp. 193-204.

<sup>2</sup> A. DEL COL, *Le strutture territoriali e l'attività dell'inquisizione romana*, in *L'inquisizione*. Atti del simposio internazionale, Città del Vaticano 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 2003, pp. 345-380.

<sup>3</sup> Sul prelato vedi la voce di G. GULLINO, in *DBI*, vol. 29, 1983, p. 149 sgg., e la caratterizzazione di A. STELLA, *L'età postridentina*, in *Storia religiosa del Veneto*, 6. *Diocesi di Padova*, a cura di P. Gios, Venezia-Padova, Giunta regionale del Veneto-Gregoriana, 1996, p. 232. In seguito adottato la versione originaria del cognome: Corner (var. latina: Cornelio).

<sup>4</sup> Ed. Padova, Pasquati, 1590, 4 cc. n. n. (solo il recto della seconda reca la segnatura A.). La copia a me nota è legata come secondo elemento in una miscellanea di opuscoli (Biblioteca del Museo civico di Padova, B. P. 667). Mi soffermo in particolare su questo documento perché non mi pare ricordato negli studi dedicati al Corner.

cazione dei deliberati tridentini e della diffusione del Catechismo romano, proseguendo in questo l'azione dello zio cardinal Federico di cui era stato coadiutore nella stessa diocesi dall'inizio dell'anno precedente.

Tra le varie raccomandazioni un energico richiamo agli ordini religiosi a evitare disordini e a seguire una condotta esemplare, sì da costituire motivo di edificazione per le «tante nationi che concorrono a questa Università et Studio», ricordando loro che «la mala vita e 'l difetto della disciplina e 'l non havere havuto sete della salute dell'animo hanno fatto largo campo all'impietà & ad ogni sorte di heresie». Solo formalmente meno pressante (nella forma retorica della preterizione) l'invito ai docenti dello Studio e agli altri cittadini a onorare nei fatti il nome di Cristiani che portano. Anche l'esortazione a praticare carità e umiltà è occasione per ammonire che «l'huomo non [...] vorrà con precipitosi discorsi trattare di quel che non gli tocca». Seguono poi richiami ai maestri e ai padri di famiglia a istruire adeguatamente i fanciulli, evitando la circolazione di libri disonesti e lascivi o perniciosi, e il tono dell'ammonizione si fa più severo nei confronti dei librai «sapendo ch'essi n'hanno a render particolare conto a Dio». Infine, prima di invitare i fedeli ad assistere alle prediche dell'Avvento (con l'auspicio che la loro devozione sia d'esempio alle nazioni straniere, addirittura «occasione [...] di convertirsi a molti»), un invito a preghiere particolari, tra cui quella per l'«estirpatione di ogni heresia».

Se queste erano tra le preoccupazioni dominanti della sua azione pastorale, bisogna dire che indubbiamente la spregiudicatezza del giovane Campanella alla lunga non poteva passare inosservata e senza sanzione.

3. Torniamo dunque al processo. A causa di diversi incendi e devastazioni, l'archivio del giudice del Maleficio padovano, a cui spettava la fase istruttoria, è ridotto, per il periodo che ci interessa, a un insignificante fascio di documenti fra cui nulla si trova che faccia al caso nostro; si sono tuttavia salvati i registri delle sentenze emanate dal podestà.<sup>1</sup> Quella a conclusione del processo sui fatti di cui ci stiamo occupando reca la data del 14 ottobre 1594 (doc. 7): abituati all'attuale lentezza della giustizia, potrebbe sembrarci una definizione rapida della causa, ma se la commisuriamo ad altri procedimenti di questo tipo non lo è poi tanto; il fatto è che, poiché fra i condannati vi erano dei chierici, l'iter dovette tener conto del loro stato e subire i rallentamenti della procedura ecclesiastica, in attesa della loro degradazione e remissione al foro temporale.

La sentenza della corte pretoria – che dei prigionieri nomina esplicitamente solo il Clario – offre un breve resoconto dei fatti e irroga a tutti i coinvolti che

<sup>1</sup> Riordinati attorno al 1975 da C. Povo, non erano in precedenza consultabili: rimasero perciò sconosciuti al Firpo nelle sue indagini sulla presenza del Campanella in territorio veneto.

erano rimasti contumaci (7 nominativi) la pena del bando perpetuo (in realtà riscattabile a partire dall'undicesimo anno). Per un altro colpevole, l'unico catturato, anch'egli un chierico, si ricorda che in base a sentenza del tribunale padovano dell'inquisizione era stata decretata la pena di morte (eseguita pubblicamente in data 6 ottobre). Alcuni di questi nomi figurano anche nella carte superstiti dell'archivio centrale del Sant'Ufficio,<sup>1</sup> altri (e non è dato sapere il perché di questa distinzione) sono registrati solo qui; un accenno del dispositivo suggerisce che al tentativo avessero partecipato anche «altri fin' hora alla Giustitia incogniti» (c. 36v). Non si fa parola invece di colui che fu determinante per l'esito dell'inchiesta, un complice pentito, il giovane Giacomo Damiani di Alba, di cui diremo al prossimo paragrafo. Con la sua deposizione egli si era guadagnato l'impunità promessa dal Consiglio di X.

Vediamo ora i responsabili identificati dell'assalto, nell'ordine in cui sono elencati nel testo:

Domenico Brandolini, figlio illegittimo di uno dei conti Brandolini, investiti del feudo di Valmarino nel Trevigiano, noto nell'ambiente studentesco come «il conte Brandolino»;<sup>2</sup>

Giovanni (Juan) de Gualio, figlio di don Pedro de Córdoba, uno spagnolo su cui mancano altre indicazioni;

Isaah Sinigo (var.: Senighi), figlio di Ventura, ebreo mantovano;<sup>3</sup>

Giacomo Panizza, medico mantovano;<sup>4</sup>

Domenico Bagoli, figlio del fu Battista, vicentino, servitore di Gian Battista Clario;

Nicolò Fanti, figlio di Girolamo, suddiacono degradato, montagnanese;

Antonio Brini, figlio del fu Giovanni, di Noventa di Piave in diocesi di Treviso, chierico degradato, laureato *in utroque*;<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Brini e Fanti si rivolsero al Sant'Ufficio romano per ottenere il perdono: furono indirizzati al tribunale padovano, dove abiurarono entrambi *de vehementi* (come Vitali, vedi par. 6); il secondo nominò Brandolini, Sinigo, Bagoli e Damiani, e addebitò al Campanella una poesia blasfema. Di Panizza e Gualio non c'è altra traccia. Cfr. L. SPRUIT, *I processi campanelliani tra Padova e Calabria*, cit., pp. 239, 250 sgg.

<sup>2</sup> Ignote paternità ed età, non è possibile decidere se fosse figlio dell'allora titolare del feudo, conte Brandolino VII, o di uno dei due figli (Francesco Maria o Giulio Camillo) in età idonea a generare. L'uso del titolo da parte sua era del tutto abusivo, e non figura infatti nella sentenza.

<sup>3</sup> Un probabile fratello, Samuele figlio di Ventura, mantovano, è registrato negli *Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini*, vol. IV/4 (1591-1600), a cura di E. Martellozzo Forin, Roma-Padova, Antenore, 2008, n. 3555 (laurea in filosofia e medicina in data 30.05.1600; se non è un errore di lettura, il cognome è qui Serrigo).

<sup>4</sup> Non compare tra i laureati registrati negli *Acta graduum*, cit., dove invece, in data compatibile con la possibilità che si tratti del padre o di uno zio, è registrato un Alessandro Panizza mantovano, studente in arti e medicina, testimone di vari dottorati dal 18.07.1556 all'11.06.1559: cfr. il vol. IV/1 (1551-1565), a cura di E. Dalla Francesca ed E. Veronese, 2001, nn. 584, 779, 860, 865, 905.

<sup>5</sup> Laurea conseguita il 05.07.1593 (ivi, IV/4, cit., n. 2829; come testimone figura ai nn. 2816,

Antonio Vitali, figlio di Andrea, veronese, chierico degradato, laureato *in utroque*,<sup>1</sup> condannato a morte mediante decapitazione.

Il testo della sentenza è, per taluni nominativi, corredato da postille che segnalano salvacondotti temporanei o liberazione definitiva dal bando (dalla data in cui fu legalmente possibile): per questi particolari si veda la cronologia che precede il testo dei documenti, alla fine di queste note.

4. Ciò che aveva spinto Giacomo Damiani a collaborare con la giustizia non era stata solo la promessa di impunità, ma un ulteriore incentivo rappresentato dalla possibilità di liberare dal bando un soggetto che vi fosse stato in precedenza condannato. Era un mezzo a cui le autorità veneziane ricorrevano con particolare frequenza per vincere le barriere dell'omertà (rafforzate dal timore di rappresaglie violente) che si trovavano a fronteggiare nel tentativo di punire esemplarmente i delitti più gravi. E doveva avere, in qualche modo, una specie di mercato: una spendibilità a favore di persone interessate a sottrarre alla punizione parenti, amici, compari finiti nelle maglie della giustizia.

Questo almeno suggerisce il fatto che, con procura notarile (doc. 4: vi sono espressamente nominati Campanella e Clario), il Damiani cedette tale privilegio, con esplicita delega «a contratar con ogniuno et a recever ogni sorte de pretio et danaro» (c. 3v), a un oste mestrino, Bernardino Ferretto, il quale presentò poi a proprio nome la richiesta di ottenimento di remissione della pena (*infra*, doc. 8; nell'incartamento che lo riguarda non v'è traccia del nome del soggetto che intendeva liberare). Naturalmente, per corroborare la sua richiesta, costui dovette certificare che ne sussistevano tutti i presupposti, e fece quindi eseguire da un notaio della cancelleria pretoria di Padova copia di quei documenti che attestavano la fondatezza della sua istanza.

Così, grazie a questo piccolo dossier<sup>2</sup> e alle copie autenticate in esso contenute, possiamo in parte rimediare alle già citate distruzioni dei documenti originali. In particolare hanno notevole rilevanza la deposizione resa da Giacomo Damiani al giudice del Maleficio in data 6 agosto (lo stesso giorno della pubblicazione del provvedimento del Consiglio di X; *infra*, doc. 3) e l'abiura di Antonio Vitali pronunciata il 17 settembre davanti al tribunale

2822, 2828, 2864 in date dal 31.05. al 29.10.1593). Al n. 2828 è presente anche Enea Ricchieri (Richerio), cividalese, testimone pure alla laurea del Clario, e suo visitatore in carcere (G. B. CLARIO, *Dialoghi*, Venetia, Ciotti, 1608, p. 74).

<sup>1</sup> Laurea conseguita il 26.01.1590: *Acta graduum*, cit., vol. IV/3 (1576-1590), a cura di E. Martellozzo Forin, 2008, n. 2378; come testimone figura ai nn. 2117 e 2264, del 09.01.1588 e del 16.03.1589. In nessuno di questi docc. è rilevata la sua condizione di ecclesiastico (come avviene invece per il Brini).

<sup>2</sup> D'ora in poi lo indicherò come *dossier Ferretto*.

dell'inquisizione padovana (documento se non unico certo assai raro, per i motivi già spiegati: doc. 5). Il referto dell'avvenuta esecuzione del Vitali (pure presente nel dossier: doc. 6) valeva poi ad attestare che si trattava di una causa di spicco, che i meriti del Damiani erano, se così si può dire, di primaria importanza.

5. Ecco dunque un breve sunto della deposizione resa dal Damiani: un paio d'ore prima del tramonto egli sarebbe stato avvicinato da un giovane noto nell'ambiente universitario come «il conte Brandolino» (c. 6v). Costui, su iniziativa di un più maturo personaggio (il medico mantovano Giacomo Panizza), avrebbe chiesto al Damiani di intervenire con un'arma da fuoco a una spedizione notturna, giustificata in un primo momento come una galante serenata. Ripresentatosi mezz'ora dopo il tramonto accompagnato da uno spagnolo, il Brandolini convinse il monferrino a seguirlo; per la strada, sotto i portici, si aggiunsero tre altri elementi armati, tutti chierici coinvolti in un'accusa di omicidio e per tale motivo citati al tribunale ecclesiastico.

Ci fu poi una sosta in una casa privata, dove incontrarono il Panizza che promise di spalleggiarli con ulteriori rinforzi; quindi, dopo essersi dato coraggio con un po' di vino, si rimisero in strada per munirsi di altri strumenti: una scala, un piede di porco e una lima, prelevati da un collegio situato nelle vicinanze della chiesa di Sant' Antonio. Alla vista di tale attrezzatura il pretesto della serenata diventava ormai poco plausibile, e al Damiani (sempre che gli si voglia credere in tutto e per tutto) sarebbe stata data la giustificazione che si voleva rapire l'amante di uno di loro.

Finalmente il gruppo (di cui facevano parte anche il vicentino Domenico Bagoli, servitore del Clario, e l'ebreo Isaac Sinigo, di origine mantovana) giunse in vista del vero obbiettivo: «una muraglia alta qual ha i merli in cima» (cc. 7r-v), cioè la curia vescovile, che ancor oggi nell'angolo sudoccidentale presenta una merlatura tardomedievale. Appoggiata la scala alla parete, fu questione di chi si dovesse incaricare del materiale scavalamento del muro di cinta e dell'effrazione delle celle dove erano rinchiusi i prigionieri (il Panizza e i promessi rinforzi non si erano fatti vedere); il Damiani si rifiutò, e alla fine gli unici che ebbero il coraggio di accingersi all'impresa furono Nicolò Fanti e l'ebreo Isaac; da un altro dei chierici, il veronese Antonio Vitali (che avrebbe pagato cara la sua partecipazione all'impresa), il giovane di Alba ricevette l'informazione sul vero fine della spedizione («volemo liberare un Clario che è mio amico, che è in peggiorne»: c. 8v) e l'incarico di sorvegliare la zona prospiciente l'attiguo duomo per evitare l'intervento degli abitanti della zona, ma a suo dire si sarebbe subito allontanato.

Le cose poi precipitarono: dall'interno del palazzo episcopale si levarono grida e richieste d'aiuto, ben presto seguite dal rintocco delle campane della cattedrale suonate a distesa, che attirarono un buon numero di perso-

ne.<sup>1</sup> Vista la mala parata, gli assalitori abbandonarono in tutta fretta la loro impresa, sfondando un portone del Vescovado e lasciando sul campo gli strumenti utilizzati (comprese armi bianche e da sparo) ma riuscendo per il momento a dileguarsi senza farsi sorprendere.

Due ore dopo (quindi nel cuor della notte) Damiani, nella casa in cui stava a pigione da una «madonna Paula ferrarese» (c. 9r), non lontano dalla chiesa degli Eremitani, sarebbe stato visitato dal Vitali «tutto afflitto» (c. 7v), in cerca di particolari su come s'erano svolti i fatti e su quale fosse la sorte dei complici.

Al giudice il giovane del Monferrato comunicò anche di essere stato avvicinato in seguito da un altro studente «che si fa piamontese, ma io credo che sia milanese» (c. 9v) per minacciarlo che se non se ne fosse andato da Padova sarebbe stato ammazzato, perché si temeva appunto che facesse da delatore dell'intero gruppo alla giustizia.

Tale dunque la testimonianza del Damiani, che a volte lascia l'impressione di minimizzare esageratamente le proprie responsabilità, ma che dev'essere stata la traccia precisa su cui si mossero gli inquirenti padovani: tutte e solo le persone da lui citate furono identificate e comprese nella sentenza.<sup>2</sup>

6. Nel dossier presentato dal Ferretto segue la copia dell'abiura di Antonio Vitali, pronunciata prima che fosse consegnato al braccio secolare per essere decapitato (docc. 5 e 6). Va innanzitutto ribadita la rarità di un documento del genere per l'area padovana, data la distruzione degli archivi dell'inquisizione locale.

Per gli aspetti procedurali essa ci dà la conferma che la composizione del tribunale contemplava effettivamente la presenza del podestà come assistente laico, e accanto al Morosini vediamo registrati i nomi di Annibale Santucci da Urbino, minore conventuale (inquisitore per Padova),<sup>3</sup> Giulio Urbani, vicario generale del vescovo Corner,<sup>4</sup> Alessandro Terenzio e Marco

<sup>1</sup> Particolari non presenti nella deposizione: derivano dalla sentenza a conclusione del processo (doc. 7, c. 36v). Damiani sostenne di essersi allontanato prima dell'evidente fallimento dell'azione (doc. 3, c. 7v).

<sup>2</sup> Veramente un altro nome venne fatto: quello di un «clarissimo Bragadino», abitualmente frequentato dal Panizza (doc. 3, c. 7v), forse identificabile con il Marc'Antonio Bragadin presente alla laurea del Clario (*Acta graduum*, cit., iv/4, n. 2826). Perduti gli ulteriori atti inquisitori, è impossibile verificare se si indagò sul suo conto; la rilevanza della famiglia patrizia a cui apparteneva sarebbe motivo sufficiente per spiegare l'assenza del suo nome dall'incartamento.

<sup>3</sup> Nella diocesi di Padova, come in alcune altre, l'incarico di inquisitore fu ricoperto da appartenenti a quest'ordine religioso, mentre nelle restanti era riservato ai domenicani (DEL COL, *op. cit.*, p. 351).

<sup>4</sup> Canonico padovano, era vicario dai tempi di Federico Corner; sostituiva il vescovo in quanto questi era gravemente ammalato (sarebbe morto poco dopo, il 20 ottobre, avendo fatto testamento già il 3 settembre, e dettando un codicillo il 18 ottobre: una copia in ASP, *Miscellanea Q*, b. 29).



Manzoni, *consulares* del Sant'Ufficio; non è invece citato il nome dell'avvocato fiscale, promotore dell'azione.

Quanto alla sostanza, si tratta di un'abiura *de vehementi* in quanto «fautore de heretici» (c. 10r). A parte il fatto che Campanella e gli altri non erano ancora stati riconosciuti come eretici, dato che il processo era ancora aperto (erano perciò semmai sospetti di esserlo), va detto che l'imputazione di cui Vitali si riconobbe colpevole non era solitamente sufficiente a determinare una condanna capitale. Mancando anche per lui gli atti processuali precedenti all'abiura non è dato sapere se si volle infierire per dare un rigoroso esempio, dato anche il carattere sacrilego dell'azione, o se la decapitazione fu determinata dal fatto che su di lui pendeva anche un'accusa di omicidio (doc. 7, c. 36v). Sembra invece da escludere che fosse già incorso in condanne del Sant'Ufficio, perché la qualità di impenitente o relapso era normalmente registrata con tutta evidenza. Ulteriore aggravante (non sufficiente per altro, credo, a destinarlo al patibolo) poté forse essere considerato il fatto di aver occultato la sua condizione di chierico, vestendo abiti civili e facendosi passare per un qualunque studente universitario (così almeno nei commenti di un cronista dell'epoca).<sup>1</sup>

Ma per le vicende del processo di Campanella l'abiura ha una decisiva importanza: non solo è uno dei due soli testi di questo gruppo a registrare il nome del frate calabrese (l'altro è la procura del Damiani), ma in esso è esplicitamente indicato come ateismo il capo d'imputazione di cui era chiamato a rispondere con gli altri prigionieri («processati per atheisti», c. 10r). E trattandosi di un atto ufficiale dell'inquisizione padovana ciò non lascia adito a dubbi. Non stupisce il fatto che nei vari accenni che in seguito Campanella fece alle sue vicende processuali cercasse di minimizzare tale accusa, riferendosi solo a singole contestazioni particolari e non al capo generale, di tanta gravità. In tal senso mi paiono corrette le considerazioni svolte da Vittorio Frajese,<sup>2</sup> che vengono avvalorate e precisate da questa testimonianza oggettiva.

7. Gli ulteriori documenti qui di seguito pubblicati (docc. 6, 8 e 9) sono di per sé chiari e non necessitano di illustrazione particolare. Si tratta, nell'ordine, della registrazione dell'avvenuta decapitazione del Vitali, della supplica del Ferretto e della delibera di riconoscerli il beneficio presa dal Consiglio di

<sup>1</sup> N. Rossi, *L'istorie di Padova (1562-1621)*, Biblioteca del Museo civico di Padova, ms. B. P. 147, p. 177: «Alli 23. di ottobre qui in Padova fu decapitato un prete veronese, il quale sotto nome di scolaro et matricolato dimorava in questa città commettendo molti delitti, ma prima fu disconsacrato. Nel medesimo giorno furono poste in berlina alcune donne che facevano professione d'incantatrice e di strighe». Dai tempi dell'Ormanetto (1570) i vescovi padovani insistevano sull'obbligo di indossare l'abito talare. Vedi anche quanto osservato sopra, nota 1 di p. 470. La degradazione fu eseguita da Angelo Casarin, O. P., vescovo di Caorle dal 1593 (doc. 5, c. 10v).

<sup>2</sup> V. FRAJESE, *Profetia e machiavellismo*, cit., pp. 39-42.

X. Qualche incoerenza si riscontra per il primo relativamente alla data: nel resoconto del già citato cronista coevo essa è riferita sotto il giorno 23 ottobre, mentre il referto dell'esecuzione parla del 6 di quel mese, e la sentenza del Podestà (emessa il giorno 14) la cita come già avvenuta. Credo non ci siano dubbi sull'opportunità di dare maggior credito ai documenti ufficiali rispetto alla nota privata, che può essere stata trascritta a qualche giorno di distanza dall'evento e essere stata assegnata per errore al momento della redazione.

Del resto anche per la data dell'assalto alle carceri si rilevano incoerenze nei vari testi qui riprodotti. Molti, anche di carattere ufficiale, la indicano come il 3 agosto: ma questa va sicuramente interpretata come una comprensibile confusione tra l'evento delittuoso e la data del provvedimento del Consiglio di Dieci, a cui era ovvio riferirsi per la richiesta di ottenere la ricompensa meritata con la delazione. La data corretta è sicuramente quella del 30 luglio, ma può restare il dubbio se nelle prime ore di quel giorno (cioè nella notte tra il 29 e il 30) oppure a notte tarda, cioè tra il 30 e il 31 (come sembrerebbe dalla deposizione del Damiani).<sup>1</sup> Anche in questo caso credo che vada accettata la datazione che si trova nell'atto più autorevole, la sentenza del podestà, che dice esplicitamente: «il venerdì venendo il sabbato 30 del mese di luglio» (c. 36r).

8. Infine è il momento di presentare l'unica prova dei rapporti del Campanella col convento domenicano di Sant'Agostino che sono riuscito a individuare, il solo documento padovano di data, sia pure di poco, anteriore al tentativo di sottrarlo alla prigionia, relativo comunque già alla sua carcerazione. Si tratta di una deliberazione registrata nel *Liber Consiliorum* del monastero, in data 22 giugno 1594, con l'incarico al padre priore di scrivere a Roma per ottenere lo sgravio dalle spese di sussistenza per il Campanella «apertenendosi questo negotio al officio della santa inquisizione, essendo per tal officio incarcerato» (v. oltre, doc. 1). Se ne può forse inferire che a quella data non fosse stata ancora deliberata l'estradiizione e che i domenicani di Padova, di fronte alla prospettiva di un prolungarsi del processo, già da mesi avviato, cominciassero ad avvertire come un peso indebitamente addossato a loro il mantenimento, fino ad allora sostenuto, di un confratello di altra provincia, per di più imprigionato per procedimento inquisitoriale? Oppure, al contrario, potrebbe dare indizio della già avvenuta avocazione a Roma della causa, per cui gli amministratori del convento puntigliosamente

<sup>1</sup> È appena il caso di ricordare che nel computo antico, a differenza di oggi, la giornata finiva al tramonto (coincidente con le 24). E, secondo la deposizione del Damiani, i primi accordi per prepararsi all'azione sarebbero avvenuti poco avanti il tramonto, mentre si passò poi all'esecuzione nel corso della notte (doc. 3, cc. 6v-7r) quindi probabilmente a cavallo appunto fra le date del 29 e del 30, secondo il computo odierno.

definivano la diversa competenza delle spese? Forse l'ipotesi più suggestiva (ispirata dalla problematica espressione «qui reductur prius ad carceres» che si legge, riferita a Campanella, nel *decretum* del 21 luglio) è che all'inizio dell'estate lo stilese avesse ottenuto il permesso di rientrare nel convento di Sant'Agostino *loco carceris*. Tale concessione non andrebbe necessariamente letta come sviluppo a lui favorevole del processo padovano, potendo essere motivata anche dal sovraffollamento dei locali, di non ampia capienza, delle carceri vescovili, o eventualmente da ragioni di salute. Quel che è certo è che la deliberazione del capitolo domenicano rappresenta l'unico riferimento al Campanella in quel registro, e non sembra testimoniare molta carità nei suoi confronti.

#### CRONOLOGIA DEI FATTI ATTESTATI O PRESUPPOSTI DAI DOCUMENTI

Anno 1594

- 22 giugno: delibera del consiglio dei domenicani di Sant'Agostino (doc. 1).
- 29-30 luglio: assalto alle carceri del vescovado (cfr. docc. 3 e 7).
- tra il 30 luglio e il 1 agosto: relazione dei rettori di Padova ai capi del Consiglio di X (non rintracciata, presupposta dal doc. 2).
- 3 agosto: *parte* del Consiglio di X: delega per la formazione del processo (doc. 2).
- 6 agosto, mattino: proclama di notifica del provvedimento alla cittadinanza di Padova (non riprodotto in quanto identico al doc. 2: copia entro il dossier Ferretto).
- 6 agosto, pomeriggio: deposizione di Giacomo Damiani e avvio del processo (doc. 3).
- 20 agosto: dispaccio di Paolo Paruta: comunica il compiacimento del papa per la *giusta e rigorosa provvisione* (v. sopra, p. 463).
- 3 settembre: il vescovo Alvise Corner fa testamento (v. p. 472, nota 4).
- 12 settembre: procura del Damiani per riscuotere il beneficio promesso dal bando (doc. 4).
- 17 settembre: abiura e degradazione di Antonio Vitali (doc. 5).
- Fine settembre-inizi ottobre: partenza dei detenuti estradati a Roma.
- 6 ottobre: esecuzione di Antonio Vitali (doc. 6).
- 11 ottobre: registrazione di Campanella, Clario e Longo nelle carceri del Sant'Ufficio romano.
- 13 ottobre: degradazione *in absentia* di Antonio Brini e Niccolò Fanti (citata nel doc. 7).
- 14 ottobre: sentenza del Podestà di Padova contro i responsabili dell'assalto (doc. 7).
- 18 ottobre: aggiunta di un codicillo al testamento del vescovo (che morirà il 20).
- 23 ottobre: registrazione erronea della morte di Vitali nella cronaca del Rossi.
- 30 novembre: autentica delle copie dei documenti che compongono il dossier (ma la sentenza della corte pretoria, ultimo documento della serie, è sottoscritta dal notaio Cossavecchia in data 5 dicembre).
- dicembre- gennaio 1595: supplica di Bernardino Ferretto per la concessione della liberazione di un bandito, in base alla procura del Damiani e convalidata dai documenti del dossier (doc. 8).

## Anno 1595

27 gennaio (= 27.01.1594 *more veneto*): parte del Consiglio di X per la concessione del beneficio a Bernardino Ferretto (doc. 9).

## Anno 1597

10 luglio: è registrato un salvacondotto (gg. 8 + 8) ad Antonio Brini per il Sant'Ufficio di Padova. Nell'occasione (il giorno 16) si sottopone all'abiura *de vehementi* per favoreggiamento di eretici.

## Anno 1598

1 maggio: è registrato un salvacondotto (gg. 8 + 8) a Nicolò Fanti (ma i docc. romani fissano la sua abiura al 12 agosto; forse il processo ecclesiastico andò per le lunghe).

## Anno 1613

14 giugno: è registrato un salvacondotto di un anno a Nicolò Fanti.

## Anno 1616

15 luglio: Nicolò Fanti è «pubblicato» in esecuzione di ducali in data 7 luglio.

## Anno 1618

19 marzo: cancellazione del bando a favore di Isaah Sinigo.

19 ottobre: cancellazione del bando a favore di Nicolò Fanti.

## NOTA AI TESTI

Questi documenti sono stato cercati e rinvenuti molti anni orsono (dal 1975: doc. 1, al 1980: docc. 3-6, 8-9); ne ho dato una prima sommaria notizia (senza il testo dei documenti e con qualche inesattezza qui corretta) in: *Due schede per Tommaso Campanella, II. La fallita evasione dalle carceri dell'Inquisizione padovana*, in *Annuario 1995-96, xxv anniversario della fondazione*, Padova, Ginnasio Liceo «C. Marchesi», 1996, pp. 167-174. La profonda revisione del testo ne fa un contributo sostanzialmente nuovo. Nel congelarlo per la stampa non posso passare sotto silenzio i maestri, ormai scomparsi, dalla cui opera direttamente o indirettamente ho tratto profitto: da Luigi Firpo a Emilio Menegazzo e Paolo Sambin. In tempi più recenti l'incoraggiamento e la disponibilità dimostratimi da Germana Ernst e da Leen Spruit sono stati determinanti per la conclusione di questa annosa ricerca. A tutti esprimo la mia profonda gratitudine.

Nella trascrizione ho rispettato la grafia dei testi, limitandomi a sciogliere le abbreviazioni anche cerimoniali, a regolarizzare maiuscole e accenti secondo l'uso attuale e a trascrivere con 'v' la grafia di 'u' consonantica. Con la sigla *ASV* indico l'Archivio di stato di Venezia, con *ASP* quello di Padova. Segnalo inoltre il carattere del documento (originale o copia: questa seconda dizione è riservata ai testi compresi nel dossier Ferretto, esclusa ovviamente la sua supplica). Per i testi trascritti nei registri ho con-

trollato e indicato pure le brutte copie raccolte nelle filze (quando conservate): è stato proprio questo scrupolo a farmi rinvenire il dossier Ferretto, allegato alla minuta della concessione del beneficio da parte del Consiglio di X. Tale dossier non viene però pubblicato integralmente, contenendo anche dei doppioni o testi di scarso interesse: qui di seguito ne segnalo la consistenza:

ASV, *Consiglio di X, Parti comuni*, filza 205, fascicolo di 12 carte non numerate in data 27 gennaio:

[1r-v]: minuta della parte, trascritta poi nel registro. [2r]: testo della supplica di Bernardino Ferretto. [2v]: bianca. [3r-v]: procura di Giacomo Damiani a Bernardino Ferretto. [4r]: lettera dei Rettori di Padova ai Capi del Consiglio di Dieci in accompagnamento ai documenti inviati, 30 novembre 1594. [4v]: bianca. [5r-v]: copia della ducale del 3 agosto 1594, recante la parte del Consiglio di Dieci. [5v-6r]: proclama dei rettori di Padova, 6 agosto 1594. [6r-9v]: deposizione di Giacomo Damiani davanti al giudice del maleficio in Padova, 6 agosto 1594. [9v-11r]: abiura di Antonio Vitali e consegna al braccio secolare, 17 settembre 1594. [11r]: referto dell'esecuzione di Antonio Vitali, 6 ottobre 1594. [11v]: bianca. [12r]: copia della sentenza dei rettori di Padova. [12v]: bianca.

## DOCUMENTI

## 1

## DELIBERA DEL CONSIGLIO DEI FRATI PREDICATORI DI PADOVA

(Padova, 22.06.1594)

ASP, *Corporazioni soppresse. Monasteri padovani. Sant'Agostino*, 264 (*Liber consiliorum patrum conventus Sancti Augustini* 1583-96), c. 117v

(originale)

Adi 22 giugno 1594.

Congregati li reverendi padri nella camara del reverendo padre prior fu concluso che sua reverentia scrivesse a Roma in materia delle spese del padre Campanella apertendosi questo negotio al officio della santa inquisitione, essendo per tal officio incarcerato.

## 2

DELEGA DEL CONSIGLIO DI X AI RETTORI DI PADOVA  
PER LA FORMAZIONE DEL PROCESSO

(Venezia, 3 agosto 1594 – originale)

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, registro 44, cc. 65v-66r  
(=filza 203, alla data, in minuta)

(originale)

[65v] 1594. 3. agosto In consiglio di X

Alli Rettori di Padova

Habbiamo inteso con molta displicentia d'animo la violenza che alcuni fin' hora incogniti hanno tentato di fare alle pregioni di quel reverendissimo vescovo, scalando il

muro del Vescovato, et entrati nel cortile, procurando con varij instrumenti di romper esse pregioni per cavar di esse li da voi nominati, che sono per conto del'ufficio dela Santa Inquisitione, et devono essere mandati a Roma, et se bene per la resistenza, et provisione che a tal accidente fu fatta in quanto si puoté di ordine di Sua Signoria reverendissima, non riuscì loro di effettuar questa sua mala volontà, non di meno parendoci non deversi comportar [66r] senza esemplare castigo una attione così arrogante et scandalosa ne è parso commettervi col predetto consiglio che facciate proclamar, che se alcuno venirà a denontiar, o manifestar alla vostra giustizia, chi siano stati questi così insolenti, et arditì huomini, che sono stati a commettere un tale eccesso, sì che ne appari la verità haverà un beneficio di liberar un bandito da questo consiglio, o con l'autorità di esso di tutte terre, et luoghi in perpetuo, anco che non havesse li requisiti delle leggi, et ve fosse conditione di tempo, pur che non vi sia strettezza di ballotte, et se fosse uno de complici, pur che non sia il principal author, o mandante, haverà oltre il sudetto beneficio anco la impunità, et venuti in cognitione, vi damo libertà con esso consiglio che et contra quelli che proclamati si presentassero, et quelli che restassero absenti possiate, formando i processi secondo il rito del collegio criminal devenir con la corte de voi Podestà a quelle relegationi, bandi, et altre pene che giudicherete convenirsi, con le clausule che non possano esser liberati per quel tempo, che vi parerà metter nelle loro condanne, et taglie a chi prenderà alcuno d'essi fra li confini, et consignerà nelle forze della giustizia, ovvero amazzerà, fatta legitima fede dell'interfettione, accertandovi, che quanto più sarete nell'espeditiōe solleciti, et diligenti, tanto più sarà con nostra laude, et nostra satisfattione, non mancando di mandar poi di qua copia delle sententie che farete, volendo noi che li per ciò condannati da voi siano alla conditione delli condannati per il predetto consiglio.

De parte +- 17

De non --- o

Non sinceri --- o

## 3

DEPOSIZIONE DI GIACOMO DAMIANI DAVANTI AL GIUDICE  
DEL MALEFICIO DI PADOVA

(Padova, 6 agosto 1594)

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205 (dicembre-febbraio 1594, *more veneto*),  
fascicolo di 12 carte non numerate alla data del 27 gennaio  
[d'ora in poi: *Dossier Ferretto*], cc. 6r-9v

(copia)

[6r] In giorno de sabbato 6 del mese d'Agosto 1594 alla presentia del magnifico et eccellentissimo Signor Giudice di Maleficio.

Comparse messer Giacomo Damiano cittadino d'Alba del Monferato figliuolo di messer Vincentio, et come accusator secreto de gli infrascritti delinquenti inteso il proclama publicato questa mattina contra quelli che la notte di sabbato 30 di luglio prossimo passato scalorono le mure del Vescovato, et tentorono di romper le pregioni de monsignor illustrissimo Vescovo di questa città, et ispose come qui sotto videlicet:

– Havendo io a denonciar li delinquenti nel caso della fractione delle carcere di monsignor illustrissimo Vescovo, son venuto da Vostra Signoria eccellentissima a dirle, et raccontarle il successo di questo fatto, intendendo io di conseguire per questa mia denuncia tutti quei beneficij et impunità che dall'eccelso Consiglio di Dieci sono state promesse alli denonciatori com'in esse lettere. –

Dettoli che racconti [6v] distintamente esso fatto rispose:

– Il giorno di sabbato che fu hoggi otto giorni circa le 22. hore venne a casa mia il conte Brandolino forlano solo che non li so altro cognome, né meno di chi sia figliuolo, et mi disse s'io havevo li miei schioppi a casa, et io gli risposi, che non ne havevo se non uno il quale era guasto, et esso mi disse, che vedessi di farlo acconciare, il quale rispose che non era possibile che si potesse accommodare, et lui mi replicò che almeno me ne provedesse de uno altro et io gli risposi che non sapeva dove per non haver alcuna amicitia, ma però che haverei cercato di trovarne qualcheduno doppo che esso mi richiedeva con tanta instantia per un suo servitio qual non mi volle mai esplicare dicendomi che lo voleva per serenate, il qual poi si partì da me; la sera poi a mezz'hora di notte non pensand'io più a questa cosa, mi venne a ritrovare il predetto conte Brandolino con un spagnuolo al quale non so il nome, ma sta nell'istessa camerata con esso conte, travestiti, et me dissero: «Horsù volete che andiamo in questo servizio», et io gli risposi: «Vorrei pur saper dove». Et esso conte mi rispose: «Non cerché più oltre perché andemo a serenate», et allhora ci partissimo tutti di casa mia insieme con Antonio Altavilla mio paesano il quale all'hora si trovava meco, et mentre che noi caminavamo esso mio compagno disse: «Non voglio venir più oltre se non so [7r] dove si va», et così si partì da noi, et andossene a casa; et volendo io fare il simile, mi pregò detto conte et il spagnuolo che andassi seco, che andavano per un servitio d'un signor Giacomo mantovano, non mi esplicando altramente che servitio fosse, sì che andassimo fin sotto certi portici che non so dove siano non essendo io pratico di Padova, essendo solo un mese, et mezo, che son qui, et ivi trovassimo tre armati d'arcobusi, et ci unissimo insieme, et di compagnia andassimo in una casa ivi vicina, che non so che casa sia, né meno chi vi habiti, dove mi fecero dar da bere, et in quella casa gli trovassimo il sodetto signor Giacomo mantovano, ove veddi che tra loro ragionavano segretamente, et così ragionando chiamai il conte, et gli domandai che cosa volevano fare; mi rispose che non lo sapeva, et io soggioksi: «Perché diavol m'havete dunque condotto fuori di casa?», et esso rispose: «Sono stato così richiesto dal signor Giacomo mantovano», et tutto in un instante ci partissimo, et andassimo, et il mantovano restò in Casa, et noi andassimo al Santo dove entrorno in una casa grande all'incontro della chiesa propria, che credo sia un colleggio, dove presero una scala grande nuova con un ferro, et una lima, et io all'hora di nuovo pur domandando che cosa volevano fare, mi fu risposto, che volevano condur via una sua signora; et così ci aviassimo sino che giongessimo a una muraglia alta qual ha i merli [7v] in cima che non sapeva che cosa fosse, et vi fu appoggiata la scala sodetta, et tra loro fu detto, chi voleva esser quello, che montasse suso; né rispondendo alcuno, mi dissero s'io volevo montare: a che risposi che non volevo altrimenti, et così li montò uno d'essi che era prete, con un altro che era hebreo; il qual prete si chiama prete Nicolò al qual non so né cognome né patria, non havendol io più visto che quella sera, sì come non so né anco il nome dell'hebreo, ma era un huomo magro con barbetta negra, di mediocre statura, veste da corotto. Et uno de gli altri, che restorno a basso, che fu un altro prete che si chiama pre Antonio da Verona, mi prese et mi condusse avanti una porta sotto un porteghet-



to avanti il Domo, dicendomi: «Sta almanco qui, et non lassar uscir niuno di questa casa»; et io all'hora, restato solo, subito mi partij, et andai a casa, et de lì a due hore mi vene a ritrovar esso pre Antonio a casa, et mi dimandò come fosse passato il negocio: il qual era tutto afflitto, et io li risposi che non sapevo altro, perché ero venuto a casa; domandandomi s'io sapeva quello fosse de gli altri, et io gli risposi che non haveva piu veduto niuno. Et questo è quanto io so di questo fatto. –

Dettoli di che casata è quel Giacomo mantovano, et dove habita lui in questa città, rispose:

– È della famiglia de i Panizzi, et habita in borgo Zucco, et l'ho veduto delle volte a praticar in casa d'un clarissimo Bragadino [8r] che habita qui alla piazza della Paglia. –

Dettoli che descriva l'effigie et vestimenti di detto signor Giacomo, rispose:

– L'è de età d'anni 30. in 35. con barba rossa longa bella, vestito quella sera di camozza con un feraruol negro. –

Dettoli che dica chi erano quelli tre che ritrovorno armati d'archibusi sotto quei portici, rispose:

– Un prete Nicolò, un prete Antonio veronese, et un prete da Montagnana quali credo che tutti tre fossero presentati, in vescovado, et un altro hebreo era con loro qual è quello ch'io ho descritto di sopra.

Dettoli «in che luogo è quella casa dove andaste a bere?» rispose:

– Io non lo so ma saprei ben condurvi qualcuno di giorno. –

Dettoli chi vi sta dentro in quella casa, rispose:

– Non so Signor che non vi sonno mai stato né prima né poi. –

Dettoli chi li diede da bere, rispose:

– Fu una donna che portò una inghistava de vin su la tavola, et noi bevessimo, et era una donna per quanto mi parve di tempo. –

Dettoli se a questo fatto gli intravenne altro che li soprannominati, rispose:

– Quella sera nel fatto non vi si trovò altri, ma si aspettava bene in quell'istante esso signor Giacomo che conducesse dell'altra gente. –

Dettoli se sa chi fossero questi che dovevano venir con esso signor Giacomo, rispose:

– Non vi so dir, ma esso signor Giacomo ve lo saprà dir lui. –

Dettoli «chi ve disse ch'esso signor Giacomo doveva venir con altra gente?», rispose:

– Me lo disse il conte Brandolino il quale diceva «costui mi ha ingannato havendomi promesso [8v] di venir con gente, et è mancato, et ha detto di menarmi in un luoco, et mi ha menato in un altro». –

Dettoli se sa, che cosa si volesse fare con il scalar de muri, rispose:

– Nel principio mi dissero, che volevano andar a tuor una putta, ma il giorno seguente l'hebreo mi disse, che volevano liberare alcuni peggioni, et anco la sera istessa quando io foi condotto inanzi a quella porta che vi hò detto di sopra quel prete Antonio mi narrò il fatto. –

Dettoli che racconti minutamente ciò che gli raccontasse esso prete, rispose:

– Esso prete mi disse «volemo liberare un Clario mio amico, che è in peggione». –

Dettoli se sa che a detto Clario sia stato mandato ferri per rompere, rispose:

– Io non li ho veduti altri ferri, che quelli, che ho detto di sopra, cioè un ferro lungo un braccio diviso in punta et una lima. –

Dicens interrogato:

– Questi ferri furono tolti in quel luogo dove fu tolta anco la scala. –

Dettoli: «sapete quello sia stato fatto di detti ferri?», rispose:

– Quelli che montorno sopra il muro li portorno seco, ch'io non so poi ciò che ne facessero. –

Dicens:

– Questo signor Giacomo m'ha detto doppo questo fatto ch'haveva fatto intendere al signor Clario che se veniva interrogato dalla Giustitia chi fossero stati quelli che lo havevano aiutato che dovesse nominar persone forestiere come sarebbono Todeschi, o Polacchi. –

Dettoli se esso signor Giacomo li disse per chi gli havesse fatto dir questo a detto signor Clario, Rispose:

– Mi disse per un suo amico, ma [9r] non gli fece il nome. –

Dicens:

– Vi era ancora quella sera un servitor del Clario, che fu quello che portò la scala. –

Dettoli: «dove habitalo questo servitore suo, et come si chiamalo?», rispose:

– Io non so né dove habiti né come habbi nome perché non l'ho veduto se non quella sera. –

Dettoli se sa dove siano stati tolti questi ferri, cioè da chi artefici, rispose:

– Non lo so. –

Dettoli se quelli che erano in preggione sapevano loro che quella sera doveste andar a cavarli di preggione, rispose:

– Non lo so perché io non li ho ricercato questo particolare. –

Dettoli che cosa è hora delli sopranominati, rispose:

– Credo che tutti siano ancora in Padova perché heri viddi l'hebreo et il signor Giacomo mantovano, et il prete veronese ho inteso che è in casa d'un certo Curto così chiamato all'incontro la casa del Cremonino al Pozzo della Vacca con certi gentil'huomini voltolini; et l'hebreo sta a camareta con un altro hebreo scolaro, et stanno lì appresso li Servi, nelle case degli hebrei. –

Dicens:

– M'hanno fatto intendere ch'io dovessi andar via altramente che m'haverebbero ammazzato dubitandosi che io non rivelassi il fatto sapendo ch'io havevo havuto molestato ch'ero stato ingannato, et io volevo sincerarmi appresso la Giustitia, et appresso il padre inquisitore, perché io ho sempre vivuto cattolicamente, et così protesto di voler vivere ancor per l'avvenire. –

Dettoli dove habiti esso costituito, rispose:

– Habito in Porcia in casa di madonna Paula ferrarese. –

Dettoli: «chi è stato quello che vi hà detto che doveste andar via?», [9v] rispose:

– È stato uno scolaro, che si fa piemontese, ma io credo che sia milanese al qual non so il nome, ma lo conosco solo di veduta, et non so né anco dove habiti perché como ho detto di sopra, è poco che io son qui. –

Dicens:

– Bisogna vedere d'haver il mantovano nelle mani perché lui ha maneggiato tutto questo negotio, et di nuovo lo maneggio [sic]. –

Dettoli: «havete altro lume da dare alla Giustitia?», rispose:

– Signor no per hora, et se altro verrà da niuno, verrà alla Giustitia a denunciarlo. –  
Quibus habitis etc.

## PROCURA DI GIACOMO DAMIANI A BERNARDINO FERRETTO

(Padova, 12 settembre 1594)

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205, *Dossier Ferretto*, c. 3r-v

(copia)

[3r] In Christi nomine amen. Anno eiusdem nativitatís millesimo quinquagesimo nonagesimo quarto indictione septima die lune duodecimo mensis septembris, Paduae in contratta voltus Malvatici sub parochia Sancti Andreae in quadam camera superiori prospiciente versus viam publicam domus habitationis solitae domini Joannis Mariae Bericti fabri, presentibus domino Baptista Mioto capellario quondam Andreae, domino Gaspare Romano hospite, quondam Antonii ambobus de eadem contratta voltus Malvatici, et domino Petro Garofolo vincentino quondam Hippolyti de contracta Sanctae Luciae testibus adhibitis vocatis et rogatis, Il signor Giacomo Damiani, fiolo del signor Vincenzo da Alba città del Monferato al presente habitante qui in Padoa ne la contrà de Porcia in casa de madonna Paula ferarese come denunciante del caso occorso in vescovato sotto di 3. agosto prossimo passato per la scalatura de muri et per il fugir che volevano delli pregioni il frate Campanella et il Clario retenti per il Santo Officio, essendo come tale per conseguir una voce et il beneficio di liberar uno che sii bandito per lo eccelso Consiglio di diece, etiam che non havesse li requisiti iuxta il tenor della parte di esso eccelso Consiglio di .X. et lettere ducali scritte alli illustrissimi signori Rettori di Padoa, con ogni miglior modo che ha potuto et pole ha fatto et costituito, fa et costituisce suo comesso et procurator irrevocabile come in cosa sua propria et particolare messer Bernardin Ferreti fo' del quondam messer Piero ivi presente et acetante specialmente et espressamente ad haver et conseguir detta voce et beneficio cosi qui a Padoa dall'illustrissimi signori Podestà, Capitano et corte come anco occorendo nella inclita città di Venetia dallo eccelso Consiglio di diece et havudo et conseguido che haverà detta voce et beneficio che possi in suo nome comparer come di sopra sì qui a Padoa davanti li illustrissimi signori Rettori come a Venecia al tribunal delli illustrissimi signori Capi et dimandar et ottener la [3v] liberatione di quella persona et bandito che esso Ferreti suo procurador ut supra irrevocabile constituido nominerà et se paresse alla giusticia che quel tal nominato non fosse habile, ne possi presentar et nominar un altro et dimandar et ottener la liberatione et questo tante volte quante occorerà fino alla liberatione de una persona che sopra ciò sarà habile a libito di esso messer Bernardin suo procurador constituido; il qual messer Bernardin il ditto signor Giacomo a conseguir detta voce et presentar et liberar quella persona et bandito come di sopra et per ciò a contratar con ogniuno et a recever ogni sorte de pretio et danaro lo mette in suo loco statto et essere et né piu né meno, et con quella medema autorità et libertà come se esso messer Bernardin havesse denunciato lui et sopra ciò li dà ogni sorte de libertà di poter comparer contratar cieder detto beneficio recever il pretio et di far generalmente circa le cose premesse tutto quello che occorerà come che potria far esso signor Giacomo se fusse presente ancora che se vi occoressero tali cose che recercassero maggior autorità et più special et amplo mandato. Prometendo

detto signor Giacomo di non contravenir sotto obligation de si et de tutti li beni suoi mobili et stabili presenti et futuri.

[locus sigilli] Antonius Gratianus quondam domini Ludovici notarius Padue.

## 5

## ABIURA DI ANTONIO VITALI E CONSEGNA AL BRACCIO SECOLARE

(Padova, 17 settembre 1594)

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205, *Dossier Ferretto*, cc. 9v-11r

(copia)

[9v] 1594 inditione 7<sup>ma</sup> die sabbati 17 mensis septembris.

Convocato Sancto Offitio in Palatio Prettorio ad presentiam illustrissimi domini domini Thomae Mauroceno Paduae Potestatis, coram admodum reverendo patre domino fratre Annibale de Urbino sacrae theologiae doctore Ordinis Minorum Conventualium, ac multum reverendo et excellentissimo juris utriusque doctore Iulio Urbano canonico Paduano, ac prothonotario apostolico in Episcopatu Paduae vicario generali; assistantibus admodum reverendo domino Alexandro Terentio canonico Paduano, ac eccellentissimo juris utriusque doctore domino Marco Manzono, consularibus Sancti Officij.

Promovente eccellentissimo domino avvocato fiscali

Fuit ad praesentiam ipsorum patrum conductus ex carceribus antescriptus Antonius de Vitalibus

Qui genuflexus, parendo sententiae, abiuravit, maledixit, et detestatus fuit tamquam fautor in omnibus et per omnia prout in infrascripta abiurationis cedula legitur et continetur; dictam cedulam eius [10r] ore proprio legendo, et promulgando, detestando et abiurando, positus coram ipso sacrosantis Evangelij, et per eum manu tactis, in omnibus et per omnia prout in ipsa abiurationis cedula legitur et continetur.

Cuius tenor sequitur videlicet ut infra:

Constituido io Antonio Vidale veronese dinanti a Voi molto reverendo padre maestro Annibale de Urbino inquisitore apostolico, et Voi molto reverendo monsignor vicario generale del Vescovato di Padova, con l'assistencia di Voi illustrissimo signor Podestà, signori consolari al Santo Officio, et tutti voi altri che sette qui presenti, processato nel Santo Officio, retento, et confesso ch'io habbi voluto, trattato con molti altri in tempo di notte per forza con violenza, et frattura liberar dalle peggioni del Santo Officio fra Tomaso Campanella de Predicatori, et Gio. Battista Clario furlano dottor di medicina, dove si ritrovavano processati per atheisti, et altri delitti, come ne loro processi, per il che mi son reso voluntariamente sospetto d'heresia, per voler favorir questi, et liberarli da dette peggioni; perciò abiuro, maledico, et detesto ogni et qualunque sorte d'heresia in genere, et giuro et confesso che chi fano simil cose sono veri fautori de heretici, et sono vehementemente sospetti d'heresia, et se contraverò a questi miei giuramenti, mi sottopongo a tutte le sententie, censure et pene inflette et comminate contra li fautori delli heretici, et heretici istessi, da sacri cannoni [10v] et constitution apostoliche: così Dio m'aiuti, et questi santi Evangelij di Dio, quali tocco con le proprie mani.

Qua abiuratione facta reverendus pater Inquisitor dominum Antonium, adhuc

ibidem presentem et genuflexum, ab omni excommunicatione per eum incursa ob dictam fautoriam in forma Ecclesiae consueta absolvit, ipsumque communi fidelium ac participationi ecclesiasticorum sacramentorum restituit.

Presentibus ibidem magna caterva virorum et nobilium personarum, et presertim reverendo domino presbytero Francisco Brugnara custode ecclesiae maioris Paduanae, Paulo Carlonino clerico sacristiae maioris dictae ecclesiae familiari supradicti domini vicarij, presbitero Natalino de Calegariis rectori ecclesiae Sancti Antonij de nido diocesis Patavinae, et Alberto Noncato custode carcerum episcopaliū, et aliis quam pluribus.

Postquam fuit conductus dictus Antonius Vitalis in ecclesiola Palacij Prettorij, quo in loco reverendissimus in Christo pater dominus Angelus episcopus Capreulanus ibidem pontificalibus indutus dominum Antonium degradavit, ordinesque minores ab eo allevavit ad presentiam.

Presentibus omnibus suprascriptis.

Post quam degradationem dictus reverendus pater Inquisitor ac dominus vicarius generalis dominum Antonium supra [11r] sententiatum ac degradatum curiae seculari actualiter, in executione sententiae per eos latae, tradiderunt ipsumque illustrissimo domino Potestati antedicto consignaverunt.

Presentibus domino Lucio de Bello cancellario prettorio et Alberto comilitone curiae.

## 6

## REFERTO DELL'ESECUZIONE DI ANTONIO VITALI

(Padova, 6 ottobre 1594)

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205, *Dossier Ferretto*, c. 11r

(copia)

Refferi il strenuo Ventura ...[nome non decifrato] cavalier prettorio haver de ordine dell'illustrissimi signori Rettori, in virtù della sudetta degradatione et remissione a questo foro seculare, et per essecution della sententia fatta per il molto reverendo padre inquisitore et molto reverendo monsignor vicario generale de Vescovaddo, mandate nel presente processo, haver fatto condur Antonio Vidale veronese nella publica piazza del Vin di questa Città, ove, preparato un solaro, è stato ad esso Antonio publicamente tagliata dal ministro della giustitia la testa via dal busto sì che è morto.

## 7

SENTENZA DEL PROCESSO PER LA TENTATA EFFRAZIONE  
DELLE CARCERI VESCOVILI

(Padova, 14 ottobre 1594)

ASP, *Foro criminale. Sentenze della corte pretoria. Raspe* 1, vol. 5, cc. 36r-37v

(originale)

[36r] Domenego Brandolin, figlio naturale dell'illustrissimo signor conte Brandolin de Valdemarin

Zuane da Gualio figliuolo di don Pietro da Cordova spagnolo

Isaah figliuolo di Ventura Sinigo mantovano hebreo<sup>1</sup>

Giacomo Panizza mantoano

Domenego figliuolo del quondam Battista di Bagoli vicentino servitor di Giobattista Clario retento

Nicolò de i Fanti già subdiacono nella terra di Montagnana<sup>2</sup>

Antonio di Brini<sup>3</sup> già chierego della diocesi Trivisana, tutti duoi degradati, et rimessi al foro nostro temporale per sententia del molto reverendo monsignor vicario generale di questo reverendissimo Vescovo delli 13 instante esistente nel processo

Contra quali et cadauno di loro in virtù di delegatione fatta a noi et all'eccellentissima Corte nostra pretoria dall'eccelso Consiglio di X. in lettere di 3. agosto prossimamente passato con la facultà et libertà in esse Ducali a noi concessa, processo fu etc.

Per quello, che ritrovandosi nelle preggioni di questo Vescovato il sudetto Giambattista Clario con altri retenti per il santo offitio della Inquisitione: havuta intelligenza fra loro, et diversi altri suoi amici, et dependenti di rompere il venerdì venendo il sabbato 30 del mese di luglio passato quelle preggioni per farli fuggire: spalleggiati da [36v] diversi altri fin'hora alla Giustitia incogniti et specialmente di Antonio Vidali chierego veronese retento parimente degradato, et rimesso al foro nostro secolare havendo in essecutione di sentenza del sudeto santo offitio dell'Inquisitione, et della degradatione sudetta havuto l'ultimo supplicio, col favore, opera et aiuto anco del sudetto Nicolò già subdiacono, et d'Antonio già chierego di sopra nominati, ritrovandosi tutti tre essi chiereci presentati nel Vescovato per imputatione d'homicidio: habbino tutti li sopranominati insieme havuto ardire armati di diverse armi et d'arcobusi andar in tempo di notte alle mura del cortile di esso Vescovato, et con scale entrar oltre esse mura nel detto cortile, tentando con varij instrumenti a questo effetto preparati di rompere esse preggioni, et di cavare li carcerati, sì come haverebbero fatto se quelli del Vescovato sentendo il rumore non si fussero opposti con gridar dalle fenestre, et con sonar le campane per far venir aiuto, onde vedendosi essi rei scoperti, aperta con violentia una porta di esso cortile partirono lasciando a dietro diversi dell'i instrumenti sudetti commettendo eccesso tanto grave con poco rispetto al Signor Dio, al sudetto santo offitio della inquisitione, al luoco del Vescovato et con pessimo, et scandaloso essemplio universale, et come nel processo si legge. Perciò proclamati fino a 20 agosto prossimamente passato li sopra nominati Dominico Brandolino: Zuane: Isaah: Giacomo, et Dominico di Bagoli et dopo in virtù della sudetta degradatione et remissione proclamati a sei dell'istante li antedeti Nicolò et Antonio in termine di giorni tre nel qual tempo, né fino al presente havendosi curato [37r] di comparere ma essendo rimasti absenti, et contumaci il che rende cadauno di loro di così grave eccesso, et delitto colpevole.

<sup>1</sup> Nel margine sinistro, accanto al nome di Isaah, l'annotazione successiva: «Abolitus».

<sup>2</sup> L'intera riga è cancellata con tratti di penna; soprascritta e infrascritta la seguente nota: «1598 inditione xi. die prima Maij il contrassegnato et infrascritto Nicolò di Fanti ha havuto salvo condotto de giorni otto per potersi portar et d'altri .8. doppo espedito per poter andar al suo confin». Seguono sigle di riferimento al mandato e all'avvenuto pagamento a favore della fabbrica delle prigioni nuove e la sottoscrizione del notaio Antonio Cossavecchia.

<sup>3</sup> A margine l'annotazione del notaio Cossavecchia su un analogo salvacondotto di gg. 8 + 8 a favore di Antonio di Brini «per potersi presentare nelle forze del santo Offitio» in data 10 luglio (?) 1597.

Però acciò che non possino di esso gloriarsi ma che la presente pena passi in loro in correctione, et a gli altri serva per essemplio d'astenersi da simili delitti: che li antedetti

Domenico Brandolini

Zuane spagnuolo

Isaah hebreo<sup>1</sup>

Giacomo Panizza

Domenico di Bagoli

Nicolò di Fanti<sup>2</sup> et

Antonio di Brini

Siano perpetuamente banditi di Padova Padovano, et di tutte le terre et luoghi del Serenissimo Dominio terrestri et maritimi navilij armati, et non armati, et della inclita città di Venetia et Dogado, et se in alcun tempo rotti li confini alcuno di essi venirà nelle forze, sia condotto al luoco solito della Giustitia ove per il ministro di quella gli sia tagliata la testa via del busto sì che muora, et habbino li captori lire mille delli suoi beni se ne saranno li quali restino confiscati, se non delli danari deputati alle taglie: con conditione che alcuno [37v] di essi non possa liberarsi del detto bando se non passati dieci anni, e nelle spese

Die 14/ octobris 1594/

Latae, datae et publicatae fuere suprascriptae sententiae in camera phiscali per antelatos clarissimos dominos Rectores sedentes ad solium tribunal una cum excellentissima curia: sono tubarum praemisso, praelegente me Georgio Rubeo vice cancellario praetorio, multis astantibus et praesentia ... [*seguono i nomi dei testimoni, difficilmente decifrabili*] testibus.

## 8

## SUPPLICA DI BERNARDINO FERRETTO

(Venezia, senza data [tra dicembre 1594 e gennaio 1595])

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205, *Dossier Ferretto*: c. 2r

(originale)

Illustrissimi et eccellentissimi signori Capi

Per parte del suo eccelso Consiglio li mesi passati fu promesso, che chi denontiasse li delinquenti del caso occorso in Vescovato di Padova il dì .3. agosto prossimo in pro-

<sup>1</sup> Nel margine destro: «Adi 19 marzo 1618 il nome, et bando del contrasegnato Isaah hebreo fu abolito et cancelato per me Biasio Viale ordinario della cancelleria pretoria in essecutione di lettere ducali patenti de li 15 instante delli illustrissimi signori Delegati su la materia de banditi, come appare nel libro de registri.» Segue la sottoscrizione del notaio.

<sup>2</sup> A margine 3 annotazioni successive. Nella prima, il 14 luglio 1614, il notaio Biagio de Vitali registra per Nicolò de Fanti un salvacondotto con validità di un anno rilasciato dai Rettori di Padova in esecuzione di lettere ducali del 29 maggio precedente. La seconda, in data 15 luglio 1616 fa riferimento alla pubblica lettura di un provvedimento (forse un richiamo alla condanna) in conformità a ducali del 10 dello stesso mese. Infine il 19 ottobre 1618 il bando viene cancellato in esecuzione a provvedimento dei Delegati sopra la materia dei banditi del 3 dello stesso mese.



posito delle pregioni del Santo Officio havesse libertà et voce di liberar un bandito del suo eccelso Consiglio, di tutte terre, et luochi in perpetuo del tenor come in quella; Giacomo Damiani del Monferrato habitante in Padova della contrada di Porcia ha denunciato li rei, et conventi uno de quali era sacerdote gli fu levata la testa per la giustitia di Padova, e gli altri al numero di .6. in sette circa furno banditi, et li beni loro confiscati. Onde esso Giacomo Damiani denontiante è fatto meritevole delle promesse fattegli da esso eccelso Consiglio. Egli ha fatto procuratore me Bernardin Ferretto quondam Piero irrevocabile, come per instromento di procura di XII. settembre appare: perciò per il nome sudetto riverentemente supplico Vostre Signorie illustrissime si degnino concedermi voce, et libertà con l'istesso Consiglio liberar un bandito con l'autorità di esso Consiglio di tutte le terre e luoghi, in perpetuo ancor che non havesse li requisiti dalle leggi, et vi fusse conditione di tempo pur che non sij strettezza di ballotte come è giusto, et conveniente. gratie

## 9

## CONCESSIONE DEL BENEFICIO

(Venezia, 27 gennaio 1595 [1594 *more veneto*])

ASV, *Consiglio di Dieci, Parti comuni*, Registro 44 (1594), c. 147r (= filza 205, *Dossier Ferretto*, cc. 1r-v, in minuta)

(originale)

Adi detto.

Che attesa la instantia de Bernardin Ferretti legittimo commesso, et procurator di Giacomo di Damiani denontiante delli delinquenti del caso occorso nel Vescovato di Padova a III. di agosto prossimamente passato in proposito delle pregioni del Santo Officio, uno de quali cioè pre Antonio Vidali fu dopo' la degradatione decapitato, et altri sette banditi di tutte terre, et luoghi in perpetuo, confiscatione de beni, et altre conditioni, come dalla relatione del diletto nobil nostro Zuan Giacomo Zane Avogador de commun hora fatta, et scritture hora lette si è inteso, sia ad esso Bernardin per li nomi, come di sopra, conforme a quanto fu da questo consiglio deliberato, e promesso a chi denontiasse simili delinquenti, concessa voce, et facoltà di poter liberar un bandito di questo consiglio o con l'auttorità di esso di tutte terre, e luoghi in perpetuo anco, che non havesse li requisiti delle leggi, et vi fusse conditione di tempo; pur che non vi sia strettezze di ballotte, sì come ha humilmente supplicato.

-+ 12  $\frac{2}{3}$ <sup>1</sup>  
 --- 1  
 --- 1

<sup>1</sup> Le cifre in calce al documento rappresentano nella colonna di sinistra i voti ottenuti dal provvedimento (12 a favore, un contrario e un astenuto) e in quella di destra la maggioranza qualificata dei due terzi, richiesta per la validità della delibera.



DER HUMANISMUS IN DER DEBATTE:  
ÜBER EIN NEUES BUCH  
VON STÉPHANE TOUSSAINT

THOMAS LEINKAUF

DIESES Buch von Stéphane Toussaint,<sup>1</sup> das erste wohl einer zwei- oder dreiteiligen Folge, ist ineins eine wissenschaftliche Studie und eine politische, eine vor allem kultur- und bildungspolitische Streitschrift in der besten, weil hoch reflektierten, informierten und engagierten 'humanistischen' Tradition. Man kann dieses Buch nur dringend zur Lektüre empfehlen, es sollte (aber das dürfte hoffnungslos sein) insbesondere auf den Schreibtischen und Lesepulten unserer sogenannten Bildungspolitiker liegen und dort nicht nur liegen, sondern tatsächlich gelesen werden. Aber das würde ja schon ein wirkliches, aus der Sache der Bildung und der ihr zugrunde liegenden Humanität entspringendes Interesse voraussetzen, das sich nicht schon durch Alltagspolitik, Ökonomik und den Zeitgeist hat korrumpieren lassen.

Toussaints Buch ist zwar, das wird jeder Leser sofort bemerken (nicht nur wegen seines exzellent geschriebenen Französisch) ein 'französisches' Buch, denn es kommt aus der historischen Tiefe der großen Tradition französischer Intellektualität, aber es ist doch vor allem auch ein 'europäisches' Buch (nicht nur weil der Verfasser selbst ein grenzüberschreitendes Leben führt), weil es um ein genuin europäisches, keiner einzelnen Nation gehörendes Phänomen geht, nämlich um die Idee einer humanen Bildung, deren spezifische Ausprägung seit der Antike durchgehendem Wandel unterworfen gewesen ist. Und gerade deswegen, weil Wandel sowohl das Zusammen von Identität und Differenz, Stabilität und Wechsel ist, als auch unabweisliches Dokument der Existenz des sich Wandelnden, ist in dieser langen Geschichte von einem Gegenwärtig- und Lebendigkeit dieser Idee zu sprechen, das erst heute, dies wird nach der Lektüre von Toussaints Oeuvre überdeutlich, in Gefahr steht.

Der schleichende Tod des Humanismus, seine sukzessive, geradezu hinterhältige Ersetzung durch einen Pseudo-Humanismus, in dessen Wurzel das steckt, was man (und was auch der Autor) als «Antihumanismus» bezeichnet, ist Thema dieses Buches. Damit aber von diesem Tod und von dessen Konsequenzen

<sup>1</sup> S. TOUSSAINT, *Humanismes/Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, Tome 1: *Humanitas et Rentabilité*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 («Collection L'âne d'or»), 334 pp.

berichtet werden kann, muß erst dargestellt werden, 'was' denn da überhaupt – von den Meisten völlig unbemerkt – zu sterben und die mentale Oberfläche dieses Planeten zu verlassen droht. Es muß etwas vom und zum 'Humanismus' selbst gesagt werden, zu seinen Voraussetzungen in der antiken Kultur und seinen verschiedenen Ausprägungen seit der Renaissance. Die «neue Welt der Anti-Humanität», die etwa Serenus Zeitblom in Thomas Manns *Doktor Faustus* wider Willen zunächst in Abendgesellschaften der Zeit kurz vor dem 1. Weltkrieg im Münchner Schwabing kennenlernen muß, deren Protagonisten auf ein gegen jede kulturelle Ausformung gerichtetes «furchtbar gescheites Ausspielen des Atavistischen» setzen,<sup>1</sup> die sich dann aber in furchtbar verschärfter Form, nämlich als Vorstufe wie auch als zentrales Ingredienz des NS-Staates in der Zeit der labilen Weimarer Demokratie zeigt, als «intentionelle Re-Barbarisierung»<sup>2</sup> sowie als «Nachbarschaft von Ästhetizismus und Barbarei»,<sup>3</sup> diese neue Welt des Anti-Humanen ist, wie Toussaint zeigen kann, alles andere als mit den philosophischen, kulturtheoretischen und politischen Totalitarismen und Diktaturen des letzten, abgründigen Jahrhunderts vergangen. Vielmehr ist die eigentlich jedem Humanismus drohende Gefahr nicht mehr so sehr nur im durch Ideologien verzerrten Politischen und seinen Auswüchsen zu sehen, sondern in der universalsten Größe, im weitreichendsten Machtfaktor dieser Welt, dem alles durchdringenden Ökonomismus, der sich auf besonders gefährliche Weise im Bildungswesen zeigt.<sup>4</sup> Die Deformation des Humanen und Humanistischen «par les pensées totalitaires» ist allerdings für Toussaint die entwicklungsgeschichtliche Bedingung der endgültigen Zerstörung des Humanismus durch den mentalen Faktor der

<sup>1</sup> T. MANN, *Doktor Faustus*, Frankfurt/Main, Fischer, 1980, c. 28, S. 285.

<sup>2</sup> A.a.O., c. 33, S. 370.

<sup>3</sup> A.a.O., c. 34, S. 373.

<sup>4</sup> Eklatantes Phänomen, dessen Irreversibilität durch die alle Argumente differenzierender Natur niedermägende Entschlossenheit und Intransigenz der ausführenden, exekutierenden Behörden, vor allem aber durch die Entropiegesetze, die ein Zerschlagen komplexer Strukturen schon immer dadurch 'honoriert' haben, daß sie deren Restitution zu einer unbezahlbaren und unverhältnismäßigen Kraftanstrengung machen, schon ausgemachte Sache ist, ist der sogenannte Bologna-Prozeß, den Toussaint auch immer wieder kritisch diskutiert. Die Ökonomisierung der Universitäten in der Bundesrepublik Deutschland hat mit dem Hochschulautonomie-Gesetz (zuerst umgesetzt durch NRW) einen Höhepunkt erreicht; in der Konsequenz dieses Gesetzes ist es möglich, daß Universitäten 'insolvent' gehen können, ihre Betriebsstruktur dadurch also deutlicher als zuvor zu erkennen geben, oder daß etwa effizienzgestählte externe Berater aus der Wirtschaft, der Politik oder anderen universitätsfernen Bereichen in beratende oder sogar entscheidungskompetente Gremien gewählt werden 'müssen'. Ein anderes Moment der mit akademischen Prozessen nichts zu tun habenden Ökonomisierung ist das geradezu andächtige, teilweise hypnotische Starren auf statistische Erhebungen, d. h. auf Rankings, Output-Faktoren, Evaluationen, deren innerer Mechanismus denen, die darauf starren und sich diesen Zahlen beugen, selbst nicht durchsichtig ist. Daß hier allzu häufig Birnen mit Äpfeln verglichen worden sind und werden, hat die kritische Auseinandersetzung mit den Parametern der Pisa-Studien zu Tage gebracht: da sind etwa verschiedene Jahrgangsstufen verglichen worden, weil Einschulungsgepflogenheiten nicht berücksichtigt worden sind, da sind Kursgrößen in Ländern, die ein Zehntel der Einwohnerzahl Deutschlands haben, mit den hier üblichen Anzahlen verglichen worden, ohne daß zugleich auch die kollateralen Faktoren gebührend berücksichtigt worden wären etc.

«rentabilité» (S. 11): «la rentabilité se charge d'éradiquer les derniers principes de l'humanisme en Europe» (ebd.). Toussaint möchte mit seinem engagierten, auf dem neuesten Stand auch der bildungspolitischen Debatten in Europa und den Vereinigten Staaten stehenden Buch die Basis für einen «humanisme autocritique» legen (S. 12), der in der Lage ist, sich argumentativ gegen die permanent anrollenden, durch die Macht der Wiederholung mehr als durch die Kraft der Gedanken alles nivellierenden Parolen der sich selbst vergötternden Bildungspolitiker zur Wehr zu setzen.

Das Buch hat zwei Teile, die aufeinander aufbauen. Der erste analysiert, geschichtlich und semantisch, die Bedeutung von 'humanisme' (S. 23-164), der zweite setzt dies voraus, um das Un-Wesen der 'rentabilité' schrittweise zu verdeutlichen (S. 165-297). Dem Verfasser geht es nicht, wie man sehen wird, um einen elitären, künstlich erzeugten Bildungsbürger-Humanismus, der gegenüber seinen eingebildeten Feinden nur «une jérémiade de classe privilégiée» anstimmen könnte, die nicht aus der Kenntnis «des ses véritables ennemis» entstünde: der Verachtung (*mépris*) des 'ausschließlich intellektuellen Lebens' (Bourdieu) zugunsten des Profits (hier kann das Deutsche die wunderbare Wendung 'au profit du profit' leider nicht wiedergeben), die Verwirtschaftlichung oder Ökonomisierung ohne schlechtes Gewissen (*mauvaise conscience*), das Feilschen (*marchandage*) ohne jede Moral und das Sich-Rechnen, ohne noch Wert auf ein Alibi, d. h. auf den Nachweis, daß der Angeklagte (der Feilschende, Berechnende, Quantifizierende) nicht am Tatort war, zu legen (S. 14). Die Präsenz dieser Faktoren, die alle den Tod des Humanismus herbeiführen – wo sie sind, kann er nicht sein – wird vor allem im zweiten Teil geschildert, zuvor jedoch muß die Bedeutung von Humanismus geklärt werden.

Gegen die in aller Munde seiende Vokabel 'humanisme' stellt Toussaint die *humanitas*, deren tieferer Sinn erst wieder hergestellt werden müsse (S. 14-15). Der Verfasser skizziert im ersten Teil die Geschichte des Humanismus als eine fünfhundertjährige Entwicklung mit drei markanten Stadien: dem italienischen Humanismus, dem Humanismus des deutschen Idealismus – der den Begriff 'Humanismus' allererst prägte (Friedrich Immanuel Niethammer) – und den sogenannten 'dritten' Humanismus Werner Jaegers und seiner Zeitgenossen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Er unterscheidet dabei scharf zwischen dem vorhumanistischen, griechisch-antiken Konzept des Menschlichen und dem lateinischen Gedanken der *humanitas* (S. 33 f.), der dann im frühneuzeitlichen, durch die *studia humanitatis* geprägten anthropologischen Konzept seine für die Moderne normative Ausprägung erfahren hat. Zusätzlich wird der Humanismus auch von der neuzeitlichen Form der Anthropologie als Wissenschaft unterschieden, die einen ganz anderen Weg gegangen ist (S. 34 f.). Der Verfasser zeigt dann mit aller Deutlichkeit, wie der durch ein neues, an antiken Vorbildern (Latinität) zwar geschultes, aber eigenständiges Denken bestimmte Humanismus der Renaissance, dessen christliche Prägung gegenüber der lateinischen nie die Oberhand gewinnen konnte, mit seiner Idee einer universalen Funktion des Seelischen und der Bildung in allen späteren Versionen des Humanismus durch seine Ausprägung der *studia humanitatis* weiterlebt. Dieser lebendige Traditionsstrang, der trotz aller

Unterschiede zwischen Ficino und Niethammer, zwischen Pico und Jaeger dann aber seit Ende des 19. Jahrhunderts, «de Friedrich Nietzsche à Martin Heidegger», in Frankreich dann von Levi-Strauss über Michel Foucault bis Jacques Derrida, in verschärfter Form einer radikalen Kritik und der radikalen Opposition eines Anti-Humanismus ausgesetzt ist (S. 21). Toussaint stellt seine philosophisch-dialektische Analyse des zentralen Konflikts Humanismus-Antihumanismen in expliziten, aber nicht negierenden Gegensatz zu anderen Formen der Verteidigung des Humanismus, die entweder anthropologisch oder auch ethisch argumentieren (Mikel Dufrenne, Tzvetan Todorov, Luc Ferry, Allan Bloom, Stephen Toulmin).

Es ist unmöglich, die ganze Studie Toussaints angemessen auf ein paar Seiten zu würdigen; ich konzentriere mich daher nur auf wenige, aber, wie mir scheint, wichtige Aspekte:

Grundlegend für die Bedeutung, die Toussaint in einem ganz allgemeinen, d. h. auch den ganzen geschichtlichen Reichtum einbegreifenden Sinne dem Wort 'humanisme' zuschreibt, ist folgende Differenzierung in «trois humanismes», die alle einen anti-humanistischen Gegenpart besitzen: (I) *éducation* (Resultat der *studia humanitatis*) mit dem Gegenpart *rentabilité*, (II) *compassion* (*caritas*) mit dem Gegenpart *déshumanisation* und (III) *unité humaine* (*unitas hominum, fraternitas*) mit dem Gegenpart *posthumanité* (S. 25 f., 28 f., 47-61). Man sieht, daß die Teilmomente des Humanismus – die der Verfasser auch mit dem Bild der drei Grazien verbindet (S. 49) – alle auch Konzepte des durch Ficino und Pico geprägten Renaissancehumanismus bilden, daß sie insbesondere im Gedanken des Seelischen verknüpft sind, und daß die Teilmomente des Antihumanismus direkte Geschöpfe der Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts bilden. Für Toussaint ist der Humanismus als Summe der genannten Faktoren grundsätzlich anti-totalitär, anti-ideologisch, Ort der Freiheit und des Willens (Wollens, *vouloir*, vgl. S. 32), kein Ort der quantifizierenden Verwissenschaftlichung (S. 36: «l'humanité des humanistes ne répond pas à l'épistémologique d'une science de l'homme»), die, wie die Entwicklung des 20. Jahrhunderts in vielfältiger Weise zeigen kann, nicht nur zum militärischen, sondern auch zum wissenschaftlichen «mort de l'homme» führen kann (S. 39). Eine zentrale These Toussaints ist, daß der Humanismus der Renaissance schon alleine deswegen eine «humanité autonome» eingeführt habe, weil er, gerade auch aus heutiger Sicht, «distincte des Anciens et incomprise des Modernes» sei (S. 45). Aus dieser Sonderstellung, die durch die drei Faktoren vielleicht nicht in allen Aspekten charakterisiert ist, entsprangen seit dem 15. Jahrhundert immer neue Impulse für diejenigen, die sich auf eine Lektüre dieser Autoren eingelassen haben. Zu diesen ist mit Sicherheit auch Stéphane Toussaint selbst zu zählen, denn es macht gerade die diagnostische Kraft des Buches aus, daß in einer eigenwilligen und nicht durch eine einzige Schulmeinung geprägten Weise auf das Quellenmaterial und die geistesgeschichtlichen Fakten zurückgegriffen wird. Es wird dabei auch die singuläre Stellung deutlich, die der ursprüngliche Humanismus der Renaissance für den Vf. gegenüber seinen späteren Transformationen behält: «la Renaissance, trop éloignée du XIX<sup>e</sup> siècle pour servir de modèle, a emporté dans sa tombe le secret [!] du son humanité» (S. 103, meine Einfügung).

Toussaint diskutiert im ersten Teil in Folge den Renaissance-Humanismus mit

den drei Basisfaktoren, dann den Neu-Humanismus der Niethammer, Humboldt, Evers etc. (S. 63-106) und schließlich den «troisième humanisme» von Werner Jaeger (S. 107-137). Trotz der Differenzen der 'drei Humanismen', über die der Leser nicht im Unklaren gelassen wird (vgl. z. B. S. 75, 78, auch kritisch z. B. S. 98: «le rationalisme militant du discours humaniste de 1800 à 1848», S. 102 f., 109: «hellénisme militant»), die vor allem auch im Einschluß chaldaischer, ägyptischer und hebräischer Weisheitslehren in das christlich-neuplatonische Denkgebäude durch den ersten Humanismus besteht (S. 107), ist es doch das gemeinsame 'Humanistische' und 'Humane', das sie alle gegen ihre Feinde verbindet.

Im Kern geht es in der ganzen Abhandlung, das zeigt dann noch deutlicher der zweite Teil, um die jedes Kalkül, jede Utilitäts- und Rentabilitätsüberlegung unendlich übertreffende Kraft der drei Humanitätsfaktoren Bildung, Sympathie und Gemeinsamkeit. Sie sind es, gegenüber denen die verkürzenden, das menschliche Potential leichtfertig oder, schlimmer noch, berechnend auf dem Altar des Profits opfernden kulturtechnischen 'Operationen' oder 'Eingriffe', deren letztes und schreckliches Fanal die schleichende Zerstörung der europäischen Universitätslandschaft ist (als, *sit venia verbo*, letztes Bollwerk wird gerade der Restbestand der Humboldtschen Universität in Deutschland von einer Flut des Ökonomismus überspült),<sup>1</sup> immer als antihuman(istisch) erscheinen: «Ce que nous verrons se produire dans la seconde partie de ce livre, avec l'affrontement contemporain du métier contre la vocation, de l'utilité contre la gratuité, de la production contre l'invention, toutes ces luttes condensées dans la métaphore, empruntée à Max Weber, de la guerre du commerce et de la science, hantaient déjà la révolution néohumaniste» (S. 93).

Die Bedingung der Möglichkeit des Siegeszuges der 'rentabilité' und des Untergangs der 'humanité' liegt auch in einer inneren Zersetzung des 'dritten Humanismus' durch die Ideen des Völkischen, Nationalen und Sozialen, die eine Zurücksetzung des freien Wissens gegenüber den unvorgreiflichen Bedingungen der Herkunft, des Rassistischen und des Vitalen zur Folge haben (S. 119 f.). Die Wissenschaft, einer der wesentlichen 'Orte' des Humanen und Humanistischen, zieht sich so in den 1920er und 1930er Jahren immer mehr in einen falschen Elitismus zurück oder wirft sich an die ebenso falsche Brust des Nationalsozialismus (siehe hierzu die Beobachtungen zu Alfred Baeumler, zu Helmut Berve u. a., S. 119-130, vgl. aber auch die differenzierten Analysen zu Denkern wie Giovanni Gentile, die der Autor gegenüber Simplifikationen mutig in Schutz nimmt, S. 128 f.), beides Ausdruck einer, wie Toussaint zurecht sagt: Tragödie mit großer Konsequenz, deren exemplarischer italienischer 'Fall' in der Gestalt Giovanni Gentiles, des Lehrers des Antifaschisten Guido Calogero und des Förderers von Paul Oskar Kristeller, zum Ausdruck kommt (S. 128 f., 148 f.).

Ein Hauptfaktor in der De-Humanisierung und in der Installation eines starken Anti-Humanismus ist für Stéphane Toussaint im Denken von Martin Heidegger zu sehen, der seinen Ansatz selbst im Rückblick schon für *Sein und Zeit* als «gegen

<sup>1</sup> Vgl. meine Bemerkungen in «sic et non. zeitschrift für philosophie und kultur», 2006, [www.sicetnon.org/modules.php](http://www.sicetnon.org/modules.php).



den Humanismus» gerichtet qualifiziert hat (S. 139-164).<sup>1</sup> Diese Stoßrichtung gegen das *animal rationale*, gegen die vor-rationalistische, humanistische Rationalität (den Gegensatz zwischen Humanismus und Rationalismus registriert Heidegger gar nicht), die Toussaint am Beispiel des Briefs an Jean Beaufret *Über den ‚Humanismus‘* analysiert, ist von großer wirkungsgeschichtlicher Konsequenz für das 20. Jahrhundert gewesen: hier wird das Da-Sein gegen das durch den Logos und die *ratio* bestimmte Sein gestellt, das Existieren gegen die Reflexion auf das Essentielle, die Herkunft (Ab-Kunft) gegen die vorurteilsfreie Selbstbestimmung. Im Kontext der zeitgleichen Entfaltungen – nicht nur unter dem Denkdiktat des Nationalsozialismus – des Biologismus, Antihistorismus und Irrationalismus (konzentriert vor allem in der Zeit der Weimarer Republik), die Toussaint als Krise des Neuhumanismus diagnostiziert (S. 148), wurden mögliche Wendungen zu einer die humanistische Tradition integrierenden Anthropologie, z. B. diejenige Plessners, zum Schweigen gebracht oder ließen sich reflektierte Autoren wie Paul Oskar Kristeller durch die Faszination der Person und des Denkens Heideggers einfangen.<sup>2</sup> Toussaint geht aber noch weiter als bis zu historisch-biographischen Reflexionen, seine Diagnose lautet vielmehr provokant: «vielleicht kämpfen in jedem modernen Menschen, der zerrissen ist zwischen einer Humanität, die, entsprechend dem ficinischen Bild, „so stark leuchtet wie ein Stern“, und einer Humanität, die, entsprechend der heideggerschen Phänomenologie, verängstigt ist durch die „lebendige Sorge“ in Erwartung ihres Endes, unwissentlich ein Ficino und ein Heidegger» (S. 151). Diese «äußerste Kluft» (*écart maximal*) zwischen Ficinós ‘Stern’ und Heideggers ‘Tod’, zwischen dem Menschen als Harmonie aller Dinge und dem Menschen als der Zerstörung dieser Harmonie stellt in Kurzfassung die gespaltene *conditio humana* des bis in den Anfang dieses Jahrtausends reichenden 20. Jahrhunderts dar. In der Jetztzeit werden die oppositen Stellen dieses Grund-

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Über den ‚Humanismus‘*, S. 74 f.: «Durch diese Wesensbestimmungen des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als *animal rationale*, als ‘Person’, als geistiges seelisches leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche [...] Würde des Menschen noch nicht [...] erfahren. Insofern ist das Denken in ‘Sein und Zeit’ gegen den Humanismus». Dieses raffiniert eingeführte «noch nicht», das sich gleich darauf wiederholt, erweist sich als viel radikaler als es rhetorisch – in bester humanistischer Tradition – vorgetragen wird: «Ob es und wie es (sc. das Seiende als das Seiende, das es ist, id est: das Sein) erscheint [...] entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins» (S. 75). Das Engagement des Humanismus, das durch den Gedanken des Tuns, der ‘operatio’ (*esse sequitur operari*) ausgedrückt ist, wird zu einem Desengagement depotenziert.

<sup>2</sup> Die Gestalt Paul Oskar Kristellers, der vielleicht mehr als jeder andere (eine Ausnahme stellt hier nur Eugenio Garin dar) für eine kritische Auseinandersetzung mit der Kultur der Renaissance und des Humanismus im vergangenen Jahrhundert geleistet hat, stellt in ihrer Abhängigkeit von Heidegger auf der einen und Gentile auf der anderen Seite – also von zwei Spielarten faschistischen Denkens – und in ihrem Insistieren auf einem «humanisme professionnel» (S. 150) ein zugleich beeindruckendes und bedenkliches Beispiel für intellektuelle Existenz nach 1933 dar, der Abschnitt 7 des ersten Teils von Toussaints Buch: «Ficin, Kristeller, le néohumanisme et le nazisme» (S. 147-157) sollte jeder Renaissanceforscher gründlich lesen.

gegensatzes durch die Faktoren Paideia und Rentabilität besetzt, sie prolongieren in rein ökonomisch bestimmter Regieführung und Choreographie das Desaster des permanenten Niedergangs des Humanismus. Diesem Schauspiel und gleichsam Totentanz ist der zweite Teil des Buches gewidmet: «Rentabilité» (S. 165-297).

Ein *status quaestionis* wird erstellt, er betrifft Frankreich (S. 168 f.), vor allem aber, in der Konsequenz der in Paris an der Sorbonne 1998 gefaßten und in Bologna umgesetzten Beschlüsse, ganz Europa: «Date fatidique, depuis 1999 environ, soit cinq cents ans après la mort de Ficin, la rentabilité s'impose politiquement et officiellement, non plus seulement sociologiquement, à l'éducation européenne» (S. 169). Der *status quaestionis* heißt demzufolge: Herrschaft der Diskrimination zwischen rentabel-gewinnbringend und unnütz (*rentable-inutile*), er bedeutet die gesellschaftliche und politische Disqualifikation des Einsatzes für den Humanismus (und damit auch für das Humane) als «politisch reaktionär, pädagogisch rückwärtsgewandt, gesellschaftlich unrealistisch» (S. 170). Es gibt wohl niemanden, der diesen Typus der Urteilsbildung in den letzten Jahren nicht auf mehr oder weniger drastische Weise hat selbst erfahren dürfen. Toussaint diskutiert im Folgenden entscheidende Faktoren des Niedergangs des Humanismus: ein Faktor ist die 'Anwendbarkeit' bzw. 'Verwendbarkeit' (*employabilité*, ein Wort, das, durch das Substantiv *employé*, auch einen deutlichen Bezug auf den Bereich des Arbeitsmarktes besitzt), ein Schlagwort, das den hinter allen vorgeblichen Bildungsanstrengungen steckenden Utilitarismus sprachlich deutlich genug zum Vorschein kommen läßt (S. 173-193)<sup>1</sup>.

Für Toussaint ist die Konsequenz der universalen Ökonomisierung des europäischen Lebens und vor allem seiner Bildungslandschaft das «Verschwinden» (*disparaître*) und «Sterben» (*mourir*) des «viel homme classique» (S. 175), die, vor allem aus den amerikanischen Literaturwissenschaften herüberwirkende, letztlich durch (ein Mißverstehen) Heidegger(s) angestoßene Dekonstruktion des *homo humanus occidentalis*.<sup>2</sup> Die Analysen des Vf.s gehen dabei auf die strukturellen Veränderungen, etwa die Auflösung der *eruditio* und ihrer Bindung an das Lehrer-Schüler-Verhältnis im Sinne der bis auf die Antike zurückgehenden Tra-

<sup>1</sup> S. 207: «[...] le mythe de la liberté académique est souterrainement miné par une autonomie de rendement».

<sup>2</sup> Es ist vielleicht nicht unangebracht, in diesem Zusammenhang auf einen Passus hinzuweisen, den der hellseherige, seismographisch subtil eingestellte Intellekt Friedrich Nietzsches in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* niedergeschrieben hat: «Glaubt es mir: wenn die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden sollen, bevor sie reif sind, so ist in Kurzem die Wissenschaft ebenso ruiniert, wie die allzuzeitig in dieser Fabrik verwendeten Sklaven. Ich bedaure, dass man schon nöthig hat, sich des sprachlichen Jargons der Sklavenhalter und Arbeitgeber zur Bezeichnung solcher Verhältnisse zu bedienen, die an sich frei von Utilitäten, enthoben der Lebensnoth gedacht werden sollten: aber unwillkürlich drängen sich die Worte "Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung" – und wie all die Hilfszeitwörter des Egoismus lauten – auf die Lippen, wenn man die jüngste Generation der Gelehrten schildern will. Die gediegene Mittelmäßigkeit wird immer mittelmäßiger, die Wissenschaft im ökonomischen Sinne immer nutzbarer» (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg.v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1967-77, Bd. 1, S. 300-301).

dition (S. 176 f.) oder die Trias von «*emploi roi, équivalence de tous les savoirs, l'apprentissage perpétuel*» (S. 181 f., entsprechend der Kommunikation der europäischen Kommission für Bildung und Kultur, Bericht Viviane Reding, Dezember 2000), in welcher bloße zeitliche Dauer, bloße Gleichwertigkeit und bloße Streuungsgarantie den völligen Mangel an «intellektuellem Leben» nicht überdecken können, oder den Exzellenz-Begriff (S. 184 ff.), der mit guten Gründen, etwa in der widersprüchlichen zeitgleichen Verwendung von «exzellent» und breiter sozialer Zugänglichkeit, als ein klassischer Fall intellektueller Massenverführung herausgestellt wird (S. 187, 210 f.),<sup>1</sup> oder, unausweichlich, die Insuffizienzen des Bachelor-Abschlusses (z. B. S. 198 f.). Immer diskutiert Toussaint diese «Antipaideia» und diese Beugung unters Joch der «rentabilité» im Zusammenhang der von ihm registrierten und konsultierten kritischen Bildungsdebatte in Europa und den Vereinigten Staaten; dies Faktum informiert nicht nur den Leser bis hin zu Verweisen auf im Internet dokumentierte Regierungserklärungen, sondern erdet den Diskurs in der kalten Wirklichkeit dieser paideutischen Eiszeit und des Regnums der Hypokrisie. Toussaint hat für seine Studie gerade auch bildungstheoretische und bildungspolitische Literatur befragt, die schon zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts sensibel die Vorboten solcher Entwicklungen notierte, etwa Thorstein Veblen.<sup>2</sup> Und er klärt den Leser auf über Positionen, die in ihren Analysen in der Linie solcher Bestandsaufnahmen stehen (und die hier leider nicht ziseliert wiedergegeben werden können), wie diejenigen von Derek Bok oder Bill Readings,<sup>3</sup> um dann seine spezifische, nicht nur auf ökonomische Faktoren reduzierbare, die Kulturkritik, den Nihilismus und den Existenzialismus einbeziehende Diagnose als kontrastierend darzulegen (so etwa S. 220 f., insbesondere S. 229 f.). Toussaint setzt sich in seinen Analysen von der verführerischen Deutungsmacht der strukturalistisch-kulturwissenschaftlichen Ansätze ab und zeigt, daß deren Reduktion des Subjekts auf die Singularität oder Individualität sich zufällig kreuzender Aktionsströme nicht die Tiefendimension einer auf den vollen, nicht reduzierten Anspruch des Subjekt-Begriffs basierenden Theorie der *eruditio* aufweise (vgl. vor allem die Zurückweisung der von Readings vorgeschlagenen, etymologisierenden Deutung von *eruditio* durch *educere*, S. 229 f.: hier sei *educare* einzusetzen, und d. h. «l'action d'alimenter, educare, avec un aliment spirituel» gegen das Aus-sich- und Aus-seiner-Identität-Herausgesetztwerden). Toussaint will mit guten Gründen die Integrität des durch moderne Bildung ruinierten Subjektes gegen dessen Dekonstruktion und 'decomposition' behaupten, sozusagen als Basis einer möglichen Überwindung der Eiszeit, vor allem aber auch, mit Blick auf den Geist-und Seelen-Begriff (*mens, anima*), als Ort der Ernährung durch *spiritualia* und *intelligibilia*. Dem ökonomischen Antihumanismus, auf den als Feind sich so

<sup>1</sup> Vgl. auch J. KAUBE, *Bestanden? Aber wir haben doch gar nichts gelernt!*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 2. Januar 2009, S. 29.

<sup>2</sup> *The higher learning in America: A memorandum*, Whitefish (Montana), Kessinger, 1918.

<sup>3</sup> B. READINGS, *The University in the Ruins*, Harvard-London, Harvard University Press, 1996; D. BOK, *Universities in the Marketplace. The Commercialization of Higher Education*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

ziemlich alle reflektierten Intellektuellen einigen können, wird ein anderer, ein singularisierender, dekonstruierender Antihumanismus zur Seite gestellt. Beide zeigen, in teuflischer, von ihnen selbst bestrittener oder gar nicht erst registrierter Zusammenarbeit,<sup>1</sup> die selben zerstörerischen Konsequenzen für das Subjekt des Lernens, nämlich dessen Auflösung, die Toussaint ingeniös am Beispiel der Herrschaft der «testocracy» oder «testocratie», d. h. der Universalherrschaft der BA-Module, der ETCS, der Pisa-Evaluationen, aufzeigt (in dem Kapitel «Expulser le sujet?», S. 237-246).<sup>2</sup>

Wer dieses engagierte, irritierende, anregende Buch gelesen hat, etwas, was aus der Sicht des Rezensenten nicht anders, denn mit Gewinn geschehen kann, der wird einerseits die nicht verklingen wollende Frage noch lange in seinem geistigen Ohr hören: «Or, à moins de décréter l'inutilité des Anciens par voie administrative, les responsables de leur marginalisation culturelle ont, encore une fois, le devoir d'expliquer comment la culture ordinaire remplace le *Phèdre* et les *Méditations*» (S. 265), andererseits wird er die sich auf die Traditionslinie des zweiten und dritten Humanismus stützende, mit einem die Intellektualsekte bewegenden Zitat aus Gramscis Gefängnisaufzeichnungen flankierte Antwort als ebenso präsent bleibend erfahren, daß die alten Sprachen (und die klassischen Studien) noch für den modernen Geist «*éduqué classiquement*» bedeuten, daß er das Vermögen besitze – wenn er dies denn wollte – «de transcender l'actualité et de briser à tout moment les barreaux du temps» (S. 267). Es ist diese nicht ökonomisch-utilitäre Gemeinschaft des Geistigen über die Zeiten hinweg, diese nicht-singularisierte oder dekonstruierte Form des geistigen Seins 'jenseits' des Aktualitäts- und Jetztzeit-Fanatismus, die für Toussaint als das eigentliche Ziel des Lebens gelten, eines intellektuellen Lebens, in dem, in kalkulierter Wendung gegen die Rentabilität, das «Geschenk» oder die «Gabe» (*le don intellectuel*) eine zentrale Rolle spielen (S. 272 f.). Es markiert die besondere Position des Toussaintschen Ansatzes, daß er *donum* und *daimonion* zusammen sieht, daß für ihn noch die ihrer selbst unklare, vielleicht sogar sich selbst vergessen habende «*inspiration moderne*» (von Ficino bis heute) auf das antike «*don démonique*» zurückgehe (und damit auch auf die Tradition der Charis, vgl. S. 293-297) und daß das Denken (und Leben) des Ficino ein Musterbeispiel für das Annehmen dieses Geschenkes (und für sein Weitergeben) gewesen ist (S. 276 f.). Hierin muß ihm nicht jeder folgen, der die zuvor skizzierten Analysen und Positionen teilen wollte. Wer dies nicht tun will, müßte dann aber zumindest überzeugendere Fundierungen des Humanismus-Begriffs vorlegen können.

<sup>1</sup> Immer wieder finden sich im Text denkwürdige, dialektische Beobachtungen, so auch zu den Ökonomen und den sich selbst ins Spiel bringenden 'Humanisten', S. 251: «Qu'on le veuille ou non, certains économistes connaissent mieux l'humanisme que certains pseudo-humanistes tardivement convertis à l'économie. Pour autant, ni les uns ni les autres ne reconnaîtront l'humanitas».

<sup>2</sup> Vgl. zum *status Germaniae* U. LINK-HEER, *Warum machen alle mit? Nach Diktat reformiert: Wir Bertelsmann-Professoren*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 7. August 2006, S. 36; M. OSTERLOH-B. S. FREY, *Die Krankheit der Wissenschaft. Der Forschungsbetrieb leidet am Übermaß falsch ausgerichteter Evaluationen*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 21. Juli 2007, S. 13.

## LA DANZA DEI MORTI

### POSTILLA IN LUOGO DI REPLICA

STÉPHANE TOUSSAINT

USCIVA il 31 dicembre 2004, su *Repubblica*, una breve retrospettiva filosofica sul Garin a firma del compianto Franco Volpi. L'autore, noto heideggeriano, si soffermava sulla coincidenza editoriale, voluta da Ernesto Grassi nel 1947, tra il saggio del Garin sull'*Umanesimo italiano*, scritto nel 1946, e l'altro di Heidegger – la notissima *Lettera a Beaufret* sull'umanesimo – steso nell'inverno del 1945. Il Volpi annotava che la difesa gariniana «dell'umanità morale e civile» veniva così a scontrarsi con l'argomentazione antiumanistica dell'autore della *Lettera sull'umanesimo*. Uno dei motivi immediati che vede nascere *Humanismes Antihumanismes de Ficin à Heidegger*, qui recensito con grande acume da Thomas Leinkauf, tra i massimi studiosi della filosofia del Rinascimento, è la ricerca del significato filosofico, oltre che storico, racchiuso in questa data o in questo giro di anni tra il 1945 ed il 1947. Desta forte impressione vedere che intorno al 1946 Sartre con *L'existentialisme est un humanisme*, Garin con *L'umanesimo italiano*, Heidegger con il *Briefe* e Kristeller con un articolo famoso su *Humanism and Scholasticism*, difendevano visioni contrastanti dell'umanesimo, destinate a contrapporsi nel tempo. Ripartire da lì, dalla scissione intellettuale dell'umanesimo moderno e capire la rovina odierna dell'umanesimo come filosofia, è l'ambizione di *Humanismes Antihumanismes*. Quel che l'autore di *Humanismes Antihumanismes* si sente di aggiungere a complemento della generosa analisi del Leinkauf, ricca di nuovi suggerimenti, si racchiude in poche parole.

Dopo l'accendersi delle polemiche intorno al Rinascimento ed all'Umanesimo nella seconda metà del Novecento (valga per tutti l'esempio del contrasto tra Garin e Kristeller sull'esistenza o meno di una filosofia umanistica nel Quattro-Cinquecento italiano), in modo imprevedibile il conflitto tagliente delle idee si è per così dire smussato. Tanto che non sorprende più sentire dire oggi dell'Umanesimo e del Rinascimento che sono in fondo solo miti storiografici e basta. Dopo cinquant'anni, molti contemporanei sembrano dunque concordi sulla necessità di «oltrepassare l'umanesimo» dei padri. Se ricordiamo che l'oltrepassamento dell'*Humanismus* venne teorizzato alla fine dell'Ottocento da Yorck von Wartenburg, e poi riproposto come condizione assoluta del pensiero filosofico dall'ex-nazista Heidegger nel 1945, comprendiamo meglio perché le teste più deboli trovino nella *Lettera sull'umanesimo* non una diabolica difesa postbellica, ma il *nec plus ultra* della critica rivolta a una vecchia favola dell'Occidente: l'*homo humanus*. Non è così per chi crede che la questione dell'umanesimo sia ben lungi dall'esser chiusa. Appena riaperta in verità. Negli anni Novanta diceva il Garin che non avevamo capito realmente il Rinascimento. Ora, vien voglia di dire che non si è mai realmente capito l'umanesimo, poiché non si è mai voluto riflettere che l'umanità degli Umanisti

era altra cosa, per limitarci a una sola considerazione, dall'antropologia dei Moderni. Non ricerca scientifica della natura dell'uomo, ma creazione o ricreazione filosofica di un'altra norma umana. Com'è noto, il Rinascimento, seguendo l'Antichità ed il Medioevo, esalta spesso la capacità divina dell'intelligenza umana sottolineando la natura razionale dell'uomo, e non disdegna di nobilitare l'animalità. Ma su altri piani il Rinascimento ripensa anche liberamente le norme dell'umanità perfetta. Al contrario della Modernità, che dispone di una infinità di dati sul genere umano e di molteplici teorie antropologiche, il Rinascimento conosce poco l'uomo come lo conosciamo noi. Eppure il Rinascimento ha dettato norme umane molto più complesse dell'ormai esausto «uomo universale». Comprenderlo significa spostarsi dall'umanesimo all'umanità, ovvero immergersi nella lunga storia di un'idea capitale, l'*humanitas* da Ficino ad Heidegger. Per limitarci solo al Ficino, la triplice *humanitas* è racchiusa nelle parole di una lettera al Minerbetti: erudizione, mitezza, unità. Tradotte sul piano della storia filosofica, rivelano le linee fondamentali del plurisecolare dibattito intorno all'umanesimo: *studia humanitatis*, *philanthropia*, *unitas hominum*. E poiché la storia dell'umanesimo, fino al «terzo umanesimo» di Jaeger, è anche quella di una lotta perenne tra gli eruditi, i filantropi e i metafisici, il ricordo rimosso della triplice *humanitas* rinascimentale occupa il centro della nostra ricerca filosofica. E poiché nella loro critica gli antiumanisti moderni hanno spesso confuso antropologia, antropocentrismo ed umanesimo, è fondamentale ritornare al senso storico-filologico dell'*humanitas* quattrocentesca. Rivelare un'umanità rimossa è sicuramente più importante che tralasciare, con Heidegger e soci, un umanesimo incompreso.

Questo può sembrare un compito facile ora che tutti, almeno in Francia, esibiscono l'«humanisme» come passaporto morale e politico. Invece non lo è. Dal 1998 in poi, da quando le riforme europee sull'educazione sono entrate in vigore con le leggi sull'autonomia universitaria e sui finanziamenti della ricerca volute dalla destra e dalla sinistra, la cosiddetta «eccellenza» domina tutto con l'unico scopo di commercializzare il sapere. La «redditività» (*rentabilité*) è diventata un *leitmotiv* (cfr. S. TOUSSAINT, *Humanitas versus Antropologia*, intervista rilasciata a Massimo Lollini, «Annali d'Italianistica», *Humanisms, Posthumanisms, & Neohumanisms*, vol. 26, 2008, pp. 61-75: 72). All'antiumanesimo filosofico, ancora pensante, è subentrato l'antiumanesimo economico senza idee. Un sentimento hanno in comune: il disprezzo profondo dell'*humanitas* e della sua storia. E lo studioso di Rinascimento, come il cultore di studi umanistici, assistono inermi alla distruzione dei loro valori e dei loro strumenti di lavoro. Più grave ancora: vedono scomparire il senso comune degli studi che, dal Ficino in poi, alimentavano la riflessione sull'uomo. Questa situazione nuova esige un pensiero umanistico nuovo, capace di immobilizzare quel che Leinkauf chiama con forza la danza dei morti (*Totentanz*), la concatenazione senza fine delle negazioni dell'*humanitas*. Felicamente Leinkauf mi ha fatto pensare che potevo scrivere in apertura al primo tomo di *Humanismes Antihumanismes*: Per chi non vuol ballare il *Totentanz*.



# ERASMO, LUCIANO E L'ALCHIMIA. L'OPERA NUOVA DI ANGELO FORTE

FRANCESCA LOTTI

**S**u Angelo Forte, medico corfiota nato alla fine del xv secolo, vissuto prevalentemente a Venezia e qui deceduto durante la peste del 1556, si è avuto un recente risveglio di interesse a partire da alcuni studi che lo collocano nell'alveo della medicina iatrochimica, il cui maggiore sviluppo si dà proprio negli anni centrali della sua esistenza, prevalentemente grazie all'opera di Paracelso, e ne segnalano la vivace presenza nel dibattito sulla stregoneria, peraltro fortemente integrandone le notizie biografiche.<sup>1</sup> Un interesse incentrato dunque prevalentemente sugli aspetti medico-scientifici della sua opera, e che ha il merito di riportare alla luce questa figura, a torto considerata 'minore', ma in realtà rappresentativa nella cultura medico-alchimistica rinascimentale in Italia settentrionale, e pertanto meritevole di ulteriori indagini.<sup>2</sup> L'esigenza di proseguire e approfondire la ricerca su Forte in campo scientifico non deve però far trascurare i notevoli aspetti filosofico-letterari della sua opera, che rivelano anch'essi interessanti collegamenti con il coevo ambiente veneziano e italiano.<sup>3</sup> Anche ad una superficiale analisi della sua seppur scarsa produzione di argomento non strettamente medico, infatti, risulta evidente la familiarità di Forte con temi diffusi nella produzione filosofica e letteraria a lui contemporanea: la critica alla realtà dei poteri stregonici e alla misoginia; l'elogio in senso puramente erasmiano della follia e dell'immaginazione; l'ironia e invenzione letteraria sbrigliata di stile

<sup>1</sup> La voce «Angelo Forte» redatta da E. PERUZZI in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960 sgg., vol. XLIX, pp. 111-112, trova adesso una notevole integrazione in A. FORTE, *Dialoghi letterari*, a cura di F. Troncarelli e F. Lotti, Manziana, Vecchiarelli, in corso di stampa. La presente nota costituisce un primo contributo di complessiva ricostruzione dell'*Opera nuova* di Angelo Forte, cui ho dedicato la tesi di laurea magistrale dal titolo *Le isole immaginarie di Angelo Forte. Utopia e riforma morale nella Venezia del Cinquecento*, conseguita presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi della Tuscia sotto la guida di Fabio Troncarelli e Saverio Ricci, che vivamente ringrazio.

<sup>2</sup> A. CLERICUZIO, *La critica della tradizione: chimica, farmacologia spagirica e medicina paracelsiana*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. v, *Le Scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Costabissara, Colla, 2008, pp. 323-339, p. 333. Un accenno in M. CONFORTI, *Chirurgi, mammane, ciarlatani. Pratica medica e controllo delle professioni*, in *op. cit.*, pp. 367-388, p. 374. Si veda inoltre *Health, medicine, and mortality in the sixteenth century*, a cura di C. Webster, CUP Archive, Cambridge, 1979.

<sup>3</sup> Le opere di Forte sono abbastanza diffuse nelle biblioteche italiane ed europee: risultano infatti almeno tre esemplari alla British Library, cinque presso la Bibliothèque Nationale de France, cinque alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera e almeno trenta in varie biblioteche italiane, per la maggior parte localizzate al Nord (Venezia, Vicenza, Padova, Cesena, Rimini, Milano).



luciano, sono alcune tra le coordinate entro le quali si può ricondurre la produzione di Forte, che può essere dunque a buon diritto essere iscritta entro un certo 'Antirinascimento'.<sup>1</sup>

La produzione filosofico-letteraria del medico viene fugacemente presa in considerazione nel 1871, quando Vittorio Imbriani pubblica in una delle sue raccolte di fiabe della tradizione popolare italiana<sup>2</sup> un breve dialogo, per la precisione il terzo, contenuto nell'*Opera nuova molto utile et piaceuole, oue si contiene quattro dialogi composti per l'eccellentissimo dottor delle arte et medico aureato messer Angelo de Forte*, stampata a Venezia per i tipi dello Zoppino nell'agosto 1532. Occorrerà poi attendere il 1956 perché Giuseppe Cocchiara, nell'ambito dei suoi studi antropologici, si serva di nuovo dell'operetta come di un esempio di testo letterario contenente una descrizione dell'utopia di Cuccagna, e lo accosti così ai numerosi testi coevi, soprattutto di matrice popolare, riguardanti questo argomento.<sup>3</sup> In questo periodo, infatti, alla formazione della letteratura utopica 'colta' corrisponde una straordinaria fioritura di stampe e poemetti popolari che descrivono il Paese di Cuccagna: il motivo potrebbe ricercarsi nel fatto che in questo momento la cultura popolare è spesso «cultura della contestazione, della ribellione, dello scherno, e di altre strategie volte al rifiuto dell'egemonia da parte dei subordinati»,<sup>4</sup> complice anche l'aspirazione al riscatto sociale e a una società più equa che proveniva direttamente da certe interpretazioni estremistiche della Riforma (basti pensare al fenomeno dell'anabattismo).

Angelo Forte apparteneva ad un ramo cadetto della famiglia degli Sforza da Cotignola, che fin dall'inizio del xv secolo risiedeva a Tricarico, in Lucania;<sup>5</sup> come si evince dalle ricerche di Troncarelli, una parte della famiglia migrò poi a Corfù e una volta stabilitasi sull'isola, grecizzò il nome in Fortias o, come scrive il Legrand, Phortios.<sup>6</sup> Angelo era il terzo figlio di Gerolamo, medico e membro autorevole della famiglia, sposato con una donna greca di nome Diamantina. Fu probabilmente intorno ai diciotto anni che lasciò Corfù per studiare a Padova e a Venezia, interessato a seguire le orme del padre come medico, ma anche attratto dalle lettere e dalle arti. Nel 1525, secondo Troncarelli, è laureato, al contrario di

<sup>1</sup> Cfr. H. HAYDN, *Il Controrinascimento*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1950 ed E. BATTISTI, *L'Antirinascimento*, Milano, Feltrinelli, 1962. Si veda inoltre *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*. Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, a cura di P. Procaccioli, Manziana, Vecchiarelli, 1999.

<sup>2</sup> V. IMBRIANI, *La novellaja fiorentina: fiabe e novelline stenografate in Firenze dal dettato popolare*, Bologna, Forni Editore, 1969 (rist. anast. dell'ed. Livorno, 1877), pp. 359-374.

<sup>3</sup> G. COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna e altri studi sul folklore*, Torino, Einaudi, 1956, p. 161.

<sup>4</sup> Cfr. P. BURKE, *Il mondo alla rovescia: la cultura popolare*, in *La Storia*, diretta da Nicola Tranfaglia e Massimo Firpo, vol. IV, Torino, UTET, 1986, pp. 413-440, p. 417.

<sup>5</sup> Il capostipite di questo ramo era probabilmente lo stesso Francesco Sforza, nel 1412 aveva ottenuto da Ladislao I il titolo di Conte di Tricarico. Cfr. W. P. URQUHART, *Life and times of Francesco Sforza, Duke of Milan*, Edinburgh, Blackwood, 1852, p. 175.

<sup>6</sup> «Sous le pseudonyme transparent de *Angelo de Forte* ou *Angelus de Fortibus*, on reconnaît d'autant plus aisément *Angelus Fortius* (ou *Ange Phortios*)», cfr. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux xv et xvi siècles*, Maisonneuve, Paris, 1903, vol. III., pag. 340.

quanto sostiene Conforti, secondo la quale egli, «pur autodefinendosi medico, non aveva ricevuto una regolare educazione universitaria».<sup>1</sup>

A Venezia Forte inizia dunque ad esercitare la professione di medico e allo stesso tempo si inserisce in quel nutrito gruppo di intellettuali di origine greca, esuli per necessità e tuttavia discretamente integrati nel contesto culturale della Serenissima, che annoverava personaggi come Arsenios Apostolos, che diresse la Scuola di San Giorgio dei Greci e fu maestro di Erasmo durante la sua permanenza a Venezia, e Antonios Eparchos, compatriota di Forte che tenne una scuola di greco a Milano ed ebbe rapporti epistolari con Melantone.<sup>2</sup> Nel 1532 il medico compone l'*Opera nuova*, su cui vogliamo soffermarci, e nel 1533 il *Dialogo degli incantamenti*. Un testo particolarmente interessante, che coniuga la critica alla misoginia<sup>3</sup> a una mordace satira verso coloro che, pur avendo fama di sapienti, alimentano credenze vane come quella della stregoneria: c'è qui un probabile riferimento polemico a Giovan Francesco Pico della Mirandola e alla sua *Strix sive de ludificatione daemonum* del 1523.<sup>4</sup>

Un aspetto interessante dell'attività di Forte è il suo essersi dedicato alla farmacia, discostandosi gradualmente dagli insegnamenti della medicina umanistica per formulare una farmacopea essenzialmente basata sulla iatrochimica. Il suo continuo richiamo alla superiorità dell'esperienza rispetto allo studio dei testi – e non solo di quelli medievali ma anche di quelli classici riscoperti e apprezzati dagli umanisti, come le opere di Celso e Galeno – la sua condanna del «carattere libresco della formazione del medico»<sup>5</sup> e la sua feroce critica verso il Collegio veneto dei medici, lo avvicinano molto alle posizioni propugnate da Paracelso, che rifiutava la fisiologia e la farmacologia classiche per sostituirle con rimedi di origine alchemica, basati sui concetti di separazione e distillazione.<sup>6</sup> Clericuzio sostiene

<sup>1</sup> Cfr. M. CONFORTI, *Chirurghi, mammane, ciarlatani*, cit., p. 333.

<sup>2</sup> Cfr. S. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 229, D. GEANAKOPOLOS, *Bisanzio e il Rinascimento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967, pp. 127-266, e il vol. misc. *I greci a Venezia*. Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5 - 7 novembre 1998, a cura di M. F. Tiepolo, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 2002.

<sup>3</sup> Un tema che si ripresenta anche in altri autori coevi. Cfr. ad esempio H. C. AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, a cura di R. Antonioli et alii, Genève, Droz, 1990.

<sup>4</sup> È quindi da rivedere quanto sostenuto da Peruzzi, secondo il quale «se il testo da un lato rivela un cauto atteggiamento di critica verso la criminalizzazione della donna, mostra insieme il persistere di credenze nella magia nera, le cui manifestazioni, anche le più aberranti, vengono accolte senza ombra di dubbio» (E. PERUZZI, voce «Angelo Forte», *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., p. 112). Su Pico cfr. A. PERIFANO, *La demonologia come demonolatria nella Strix di Giovanfrancesco Pico della Mirandola*, in «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi, M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 83-96, e P. CASTELLI, *Giovanni e Gianfrancesco Pico: l'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze, Olschki, 1994.

<sup>5</sup> Cfr. A. CLERICUZIO, *La critica della tradizione*, cit., p. 374.

<sup>6</sup> Su Paracelso cfr. almeno C. WEBSTER, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of time*, Yale University Press, 2008; M. L. Bianchi, *Introduzione a Paracelso*, Roma-Bari, Laterza,

infatti che «sebbene non è certo che fosse a conoscenza delle opere di Paracelso, [...] Forte produsse farmaci basati sulla quintessenza, sostanza di natura non elementare, ma estraibile per mezzo della distillazione, che rinvigoriscono il corpo anziché debilitarlo, come invece, a suo avviso, accadeva con le terapie e i farmaci tradizionali». <sup>1</sup> I farmaci prodotti dal Forte erano venduti a Venezia dallo speziale Sabba di Franceschi, proprietario della Farmacia dell'Orso presso la Chiesa di Santa Maria Formosa, per tramite di Leonardo Fioravanti, medico empirico che conosceva le opere di Paracelso e lo elogiò ripetutamente nei suoi scritti. <sup>2</sup>

Intorno al 1544 il medico risulta essere in contatto con Simone Arbosello, <sup>3</sup> nobile cremonese, che era stato rettore della Facoltà delle Arti e Medicina a Padova nel 1540 e 1542, <sup>4</sup> ed allievo di Andrea Vesalio. In un suo scritto, il professore cremonese «déplore que la médecine de son temps ne fasse pas de progrès et soit insuffisante aux besoins. Il prie Angelus Fortius, qu'il considère comme un homme très savant, de lui donner des conseils relativement à l'art de guérir». <sup>5</sup> Pochi anni dopo, nel 1556, a Venezia scoppiava un'epidemia di peste. <sup>6</sup> In questa occasione Forte cercò ripetutamente di ottenere l'incarico di coordinare gli interventi dei medici, e scrisse a tal proposito il *Il trattato de la peste, doue si fa conoscere, con chiara breuità l'esser suo, e de le proprie spetie, ancora tutto quello che per cio conuiene operare uniuersalmente* (1556) per spiegare i benefici del suo metodo di cura del morbo. Nonostante il boicottaggio del Collegio dei Medici, <sup>7</sup> egli continuò a curare i malati secondo il suo metodo, fin quando egli stesso non si ammalò di peste e morì prima del finire dell'anno.

1995 e W. PAGEL, *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1989. Sulla diffusione di Paracelso in Italia cfr. G. ZANIER, *La medicina paracelsiana in Italia: aspetti di un'accoglienza particolare*, «Rivista di storia della filosofia», 1985, 4, pp. 627-653 e A. CLERICUZIO, *Chemical Medicine and Paracelsianism in Italy (1550-1650)*, in *The Theory and Practice of Reform*, a cura di S. Mandelbrote e M. Pelling, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 59-79.

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Cfr. Anche W. EAMON, *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 168-194 e p. 397, nota 35. Si veda inoltre R. PALMER, *Pharmacy in the Republic of Venice in the Sixteenth Century*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, a cura di A. Wear, R.K. French e L.M. Lonie, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 111-112. Sulla figura di Leonardo Fioravanti cfr. P. CAMPORESI, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*, Garzanti, Milano, 1997.

<sup>3</sup> Cfr. C.D. O'MALLEY, *The Relations of John Caius with Andreas Vesalius and Some Incidental Remarks on the Giunta Galen and on Thomas Geminus*, «Journal of History of Medicine and Allied Sciences», x, 1955, pp. 147-172.

<sup>4</sup> Cfr. *Acta Graduum Academicorum Gymnasii Patavini (1406-1806)*. III, 1: *Ab anno 1500 ad annum 1525*, a cura di E. Martellozzo Forin, Padova, Antenore, 1969, I XXII.

<sup>5</sup> Cfr. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique*, cit., p. 429.

<sup>6</sup> Cfr. su questo *Venezia e la peste (1348-1797)*, a cura di P. Peruzza, Venezia, Marsilio, 1979.

<sup>7</sup> Nella prefazione del *Trattato sulla peste* si legge un'allusione alla «vorace invidia di profani nemici capitali del bene comune» a causa della quale egli non poté mettere in pratica le sue teorie riguardo il trattamento della malattia. Cfr. A. FORTE, *Dialoghi Letterari*, cit.

Dunque, come si evince da queste note biografiche, la vita di Forte fu molto dedicata alla medicina, interesse che, insieme all'alchimia e all'astrologia, è centrale anche nell'*Opera nuova*.<sup>1</sup> È significativo che questa sia l'unica opera di Forte ad essere uscita per i tipi di Niccolò d'Aristotile de' Rossi, detto Zoppino, stampatore di Erasmo e di erasmiani,<sup>2</sup> nonché dei *Dialoghi* di Luciano nell'edizione curata da Niccolò Leoniceo.<sup>3</sup>

Il primo dialogo dell'*Opera nuova* ha come personaggio principale Gieronimo Basileo,<sup>4</sup> che è anche il dedicatario del terzo: egli interloquisce con «quella veneranda Regina, che le minere tutte possede et regge». <sup>5</sup> Il testo si presenta come una requisitoria contro gli aspetti più manifestamente favolosi dell'arte alchemica, secondo cui «oro, argento, zoglie, e ogni altro minerale, perfetto e buono, como quello della artifice natura [...] si può con l'arte fare». La Regina spiega che questa credenza è originata dal «desiderio inclinato alla gran cupidità del oro» che «cieca la mente, priva el discorso, e fa seguir la favole e vanitate dalla gente, perché aspettano da hora in ponto fruire la sperata ricchezza con poca spesa e fatica». Tuttavia, allo stesso tempo, Forte non nega la possibilità di manipolare la natura a proprio favore, a patto che sia chiaro che «nelle sostanze composte» possono essere introdotte «soltanto normali modifiche, generazioni e corruzioni» ma non si possono creare «ex novo sostanze soprannaturali come l'elisir, l'*homunculus*, l'oro potabile». <sup>6</sup> Egli sostiene che l'unico modo in cui l'alchimista può ottenere attraverso l'arte ciò che in natura si genera spontaneamente, è comprendere «in che modo opra, informa, e fa, la mirabile maestra Natura» e replicando le sue immutabili leggi.

La fisiologia di Forte è incentrata su una forma di corpuscolarismo,<sup>7</sup> una nozione in questo periodo vedeva una nuova diffusione sia grazie alla riscoperta di Lucrezio<sup>8</sup> che alla disputa sui *minima naturalia*, che coinvolse personaggi come

<sup>1</sup> Del testo, composto da quattro dialoghi, si conoscono almeno nove esemplari a stampa in Italia e cinque all'estero, di cui tre in Francia, uno in Inghilterra ed uno in Germania.

<sup>2</sup> Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, pp. 95-96.

<sup>3</sup> *I diletteuoli dialoghi le vere narrationi, le facete epistole di Luciano philosopho, di greco in volgare tradotte per m. Nicolo da Lonigo, et historiate, & di nuouo accuratamente reuiste & emendate*, in Vineggia, per Nicolo di Aristotile libraro detto Zoppino, 1529.

<sup>4</sup> Alcune notizie biografiche su questo personaggio vengono fornite da Forte stesso nelle prime battute del dialogo, cfr. *Opera nuova...*, Venezia, Zoppino, 1532, c. 4r. Quella dei Basileo (o anche Basejo, Basilio, Baseggio) era una famiglia patrizia di antica origine greca che già dal Duecento dimorava a Trieste, e faceva parte delle 13 casade. Cfr. S. SGHEDONI, *Le tredici casate di Trieste*, Trieste, Parnaso, 2000, pp. 26-29.

<sup>5</sup> A. FORTE, *Opera nuova...* cit., c. 3r e passim.

<sup>6</sup> Cfr. P. ZAMBELLI, *L'ambigua natura della magia*, Venezia, Marsilio, 1996, p. 18.

<sup>7</sup> Cfr. su questo almeno C. LÜTHY, J. MURDOCH, W. NEWMAN, *Late medieval and early modern corpuscular matter theories*, Leiden, Brill, 2001.

<sup>8</sup> Dopo la scoperta da parte di Poggio Bracciolini, nel 1417 di un manoscritto del *De rerum natura*, sarà, non a caso, Erasmo con il suo *Epicureus* del 1524 a riportare in auge l'epicureismo, che durante il Medioevo era stato rifiutato non tanto per i suoi aspetti cosmologici, ma per le sue conseguenze etiche, in ovvia contraddizione con la dottrina cristiana. Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Epicureus*, in *Colloquia*, a cura di C. Asso, Torino, Einaudi, 2002.

Agostino Nifo e Giulio Cesare Scaligero,<sup>1</sup> e che avrebbe presto attratto i paracelsiani. Come nota Clericuzio, infatti, «Paracelsian views (*semina*, spirit and, in general, the vitalistic conception of nature) coexisted with atomic doctrines». <sup>2</sup> Allo stesso tempo, nell'opera di Fracastoro<sup>3</sup> (come in quella di Forte) i *semina rerum* aristotelici, che fino a quel momento erano considerati come principi attivi ed immateriali, «received a clear corpuscular interpretation, which in fact originated from Lucretius». <sup>4</sup> Sulla linea degli atomisti si mantiene anche Forte, secondo cui «la provvida maestra natura, possiede materia (per la generatione) de corpuscoli che cumula, aduna e congrega, separa, divide e disperge». Il medico spiega poi che «dovunque si trova il mare, terra fo, discoperta al cielo, e dove hora è terra, per ogni parte già superò quella» e che i mutamenti che hanno interessato il mondo fin dalla sua creazione sono causati da successivi diluvi e terremoti, in accordo con la teoria aristotelica delle catastrofi. <sup>5</sup>

Il secondo dialogo verte invece sulla medicina e sull'astrologia. La medicina di Forte, pur essendo debitrice del recupero dei testi classici messo in atto da personaggi come Niccolò Leonicensi, è sicuramente più improntata ad una critica generale della tradizione: atteggiamento che, senza dover chiamare in causa direttamente Paracelso, delle cui opere come abbiamo visto non è certo che fosse a conoscenza, si ritrova anche in altri medici a lui contemporanei, come Girolamo Cardano e Giovanni Argenterio. <sup>6</sup> Infatti, nel prologo del secondo dialogo, scrive:

La scientia, dottrina, over arte della Astrologia e Medicina, proficue e necessarie al bene essere di ciascheduno huomo, son viciate! Non solamente per li molti artifici di

<sup>1</sup> Cfr. A. CLERICUZIO, *Elements, principles and corpuscles: a study of atomism and chemistry in the seventeenth century*, Heidelberg, Springer, 2001, pp. 11-12. <sup>2</sup> Ivi, p. 4.

<sup>3</sup> I due medici concordano infatti sulla teoria che le malattie non siano originate da influssi maligni o squilibri umorali, ma dall'ingresso nel corpo agenti esterni, che entrambi chiamano 'semi'. Su Fracastoro cfr. almeno C. PENNUTO, *Simpatia, fantasia e contagio. Il pensiero medico e filosofico di Girolamo Fracastoro*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura. Atti del Convegno di Verona-Padova, 9-11 ottobre 2003, a cura di E. Peruzzi, A. Pastore, Firenze, Olschki, 2006 ed E. PERUZZI, *La nave di Ermete. La cosmologia di Girolamo Fracastoro*, Firenze, Olschki, 1995.

<sup>4</sup> Cfr. A. CLERICUZIO, *Elements, principles and corpuscles*, cit., p. 10.

<sup>5</sup> Cfr. C. NATALI, *La teoria aristotelica delle catastrofi*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 105, 1977, pp. 403-424.

<sup>6</sup> Cfr. A. CLERICUZIO, *La critica della tradizione*, cit., p. 373. Su Cardano cfr. *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*. Atti del Convegno internazionale di Studi, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno, Milano, 11-13 dicembre 1997, a cura di M. Baldi, G. Canziani, G. Aquilecchia, Milano, Angeli, 1999, *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 2003 e N. SIRAISI, *The clock and the mirror: Girolamo Cardano and the Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press, 1997. Si vedano anche le recenti edizioni di opere: G. CARDANO, *'De libris propriis'*. *The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material*, a cura di I. Maclean, Milano, Angeli, 2004, IDEM, *De subtilitate*, ed. critica a cura di E. Nenci, t. 1, libri I-VII, ivi, 2005 e IDEM, *De immortalitate animorum*, a cura di J. M. Garcia Valverde, ivi, 2005. Su Argenterio si veda N. SIRAISI, *Giovanni Argenterio and Sixteenth-century Medical Innovation: Between Princely Patronage and Academic Controversy*, «Osiris», II, 1990, 6, pp. 161-180.

quelle, che oltra lor sapere presumeno, e ingannan sé e l'incauti che si fidano, ma anchora per la poca advertentia, iniquità, e fraude delle sinistre persone, de maniera che in ultimo cianzando l'un all'altro restan tutti grossamente danneggiati.<sup>1</sup>

L'operetta riprende l'ambientazione mitologica già usata nel *Dialogo degli incantamenti*: di fronte a un consesso divino presieduto da Giove, un Oratore accusa rispettivamente un Astrologo e un Medico di praticare mestieri inutili e anzi dannosi, volti solo a raggirare i 'simplici' e gli ingenui. Forte, pur denunciando i molti ciarlatani che praticano queste professioni senza esserne in grado o con il preciso scopo di truffare i clienti, produce anche un'accurata difesa dei medici e degli astrologi, cercando di dimostrare la falsità delle accuse che spesso vengono loro rivolte.

Per quanto riguarda l'astrologia il medico corfiota non sembra proporre posizioni particolarmente distanti da coloro che sostenevano il valore del determinismo astrologico e quindi la possibilità di prevedere il futuro, ed in particolare l'evoluzione delle malattie, attraverso lo studio degli astri. Secondo lui, «se tu vedi che alcun dica il vero, e sempre, e che bene opra le cose che fan la gente meravigliare, sappi quello è Astrologo perfetto e buono perché il fine del sapiente è oprare le cose mirabile che tutta via appaiono nel cospetto degli huomini». <sup>2</sup> Le sue posizioni possono dunque essere avvicinate a quelle di Pomponazzi, che nel *De incantationibus*, «accettando il determinismo astrologico e riportando sotto il dominio dei cieli anche la storia e i mutamenti delle religioni e la spiegazione dei miracula e dei mirabilia, aveva confermato l'eccezionale natura dei sapientes, perfetti conoscitori delle leggi eterne e quasi Dii terrestres di fronte a un 'volgo' ignorante e ferino, impotente a liberarsi delle sue stolte superstizioni». <sup>3</sup>

Per quanto riguarda la medicina, Forte difende i rimedi di derivazione spagica di fronte alla diffidenza dei 'simplici', nonché l'utilità dell'astrologia nel determinare lo stato del paziente. Il Medico dice infatti: «contemplo il cielo tutto per sapere quello che muove le stelle in costui. De vita o morte, longa o breve infirmità, e le condition mie dell'honore e altre cose che le fide stelle mi fan certo, e conosco mediante questo ciò ch'io posso oprare in le hore e giorni per sua sanità». L'integrazione tra medicina, astrologia e alchimia, classica di Paracelso, è dunque ampiamente presente anche in Forte: lungi dal far deviare l'arte medica verso fantasie e superstizioni, essa garantisce invece, grazie al continuo richiamo all'esperienza diretta e all'osservazione della natura, un passo avanti sulla strada del consolidamento della medicina come materia 'scientifica', se non altro per aver incentivato l'abbandono di «un sapere artefatto, inetto ad agire sulle cose ed

<sup>1</sup> A. FORTE, *Opera nuova...*, cit., c. 13r.

<sup>2</sup> Ivi, c. 17v.

<sup>3</sup> Cfr. C. VASOLI, *La polemica contro l'astrologia, Pomponazzi e il De Incantationibus. Filosofia, medicina e profetia nella cultura del Cinquecento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Mondadori, 2002, pp. 374-397: 380. Su Pomponazzi si veda G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De Incantationibus di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975 e B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965. Inoltre, più recenti, il *Saggio introduttivo* di V. Perrone Compagni in P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, Torino, Aragno, 2004, 2 tt., e l'*Introduzione* alla sua trad. it. del *De immortalitate animae*, Firenze, Olschki, 1999.



incapace di fornire i principi e gli strumenti per permettere di esplicare tutte le potenzialità ancora inesplorate della mente umana».<sup>1</sup>

Il terzo dialogo è probabilmente il più interessante dell'*Opera nuova*. Nella cornice di un racconto di viaggio immaginario attraverso numerose isole, la cui fonte diretta è evidentemente la *Vera historia* di Luciano di Samosata,<sup>2</sup> vengono rielaborati in chiave letteraria i temi che Forte ha affrontato nei dialoghi precedenti; corpuscolarismo, trasmutazione e astrologia sono riproposti attraverso complessi simbolismi e coniugati a *topoi* di matrice popolare opportunamente rielaborati in chiave colta, operazione frequente nelle opere letterarie del primo Cinquecento.<sup>3</sup> Fin dalle prime battute del dialogo, i cui personaggi sono il 'felice peregrino'<sup>4</sup> Piacevolezza<sup>5</sup> e l'amico Desio, si nota l'evidente parallelismo con la *Vera historia*. Scrive infatti Forte:

Sono già dodice anni passati che io cupido di sapere, delle novitate, e cose mirabile, se trovano nelle insule sparse per lo ampio mare oceano, preparai una grande e buona nave, con tutte cose, conveniente a mia navigatione, e quando me parse tempo, con vento felice, dal sino persico, demo a' venti le ample vele, verso la parte meridionale.<sup>6</sup>

Il passo sembra riecheggiare l'*incipit* dell'opera luciana:

Sciogliendo una volta dalle colonne d'Ercole, ed entrato nell'oceano occidentale facevo vela con buon vento. Mi messi a viaggiare per curiosità di mente, per desiderio di

<sup>1</sup> Cfr. C. VASOLI, *La polemica contro l'astrologia*, cit., p. 388.

<sup>2</sup> LUCIANO DI SAMOSATA, *Storia vera*, a cura di Q. Cataudella, Milano, Rizzoli, 1997. Sulla tradizione luciana nel Rinascimento, si veda almeno E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi Storici, 1953.

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio il *Liber Macaronices* di Teofilo Folengo, stampato a Venezia nel 1517 e il *Pantagruel* di François Rabelais, apparso lo stesso anno dell'*Opera nuova*. Sul primo si veda *Cultura letteraria e tradizione popolare in Teofilo Folengo*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Accademia Virgiliana, Mantova, 15-16-17 ottobre 1977, a cura di M. Chiesa, Milano, Feltrinelli, 1979, sul secondo M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, trad. it., Torino, Einaudi, 1979.

<sup>4</sup> La figura del pellegrino compare di frequente nell'opera di quegli 'irregolari' del Cinquecento letterario come Anton Francesco Doni, che non a caso battezza la sua accademia 'Accademia Peregrina'. Cfr. su questo G. MASI, *Coreografie doniane: l'Accademia Pellegrina*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare*, cit., pp. 45-79. Allo stesso tempo, non mancavano le opere ironiche, come la *Piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585) di Tommaso Garzoni da Bagnacavallo, che «quasi riattaccandosi all'Opera nuova di Messer Angelo di Forte, nella rubrica che egli intitola De' pellegrini o viandanti, ci descrive il Paese di Cuccagna come una di quelle fanfaluche che al ritorno dei loro fantastici viaggi raccontano i pellegrini». Cfr. G. COCCHIARA, *Il paese di Cuccagna*, cit., p. 162. Sulla figura di Garzoni, cfr. P. CERCHI, *Enciclopedismo e politica della riscrittura: Tommaso Garzoni*, Pisa, Pacini, 1981.

<sup>5</sup> Il nome scelto da Forte per il suo personaggio è assai significativo: rimanda infatti a quanto sostiene Procaccioli, secondo cui il Cinquecento, almeno per certi versi, «ha nella piacevolezza un suo tratto caratterizzante, l'ignoranza del quale produrrebbe un'immagine incompleta e fors'anche distorta di quell'epoca e di quella cultura». Cfr. P. PROCACCIOLI, *Cinquecento capriccioso e irregolare. Dei lettori di Luciano e di Erasmo; di Aretino e di Doni; di altri peregrini ingegni*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare*, cit., pp. 7-30.

<sup>6</sup> A. FORTE, *Opera nuova...*, cit., c. 17v.



veder cose nuove, per voglia di conoscere il fine dell'oceano, e quali uomini abitano su quegli altri lidi.<sup>1</sup>

Ma la vicinanza alla *Vera historia* travalica le mere corrispondenze testuali e narrative. Infatti, se l'intento dichiarato della prima è mostrare le infinite possibilità della finzione letteraria, come lo stesso Luciano sottolinea nel prologo dell'opera, dove scrive «almeno dirò questa sola verità, che io dirò la bugia»,<sup>2</sup> la stessa cosa vale per il pellegrino di Forte, che quando giura sulla veridicità dei fatti da lui narrati, lo fa «per tutti li nulli e la loro potentissima deità».

L'operetta contiene numerosi spunti che non possono essere qui trattati in modo estensivo; occorrerà dunque limitarsi a rilevarne gli aspetti fondamentali: in primo luogo il frequente riferimento all'arte alchemica, con simboli come l'*ouroboros*, le parole 'trasmutare' e 'trasformazione' che compaiono continuamente nel testo e i mirabolanti cambiamenti di stato e forma che subiscono gli animali, i vegetali, e persino gli oggetti inanimati, come si nota in questo passo, dove il Pellegrino narra la trasformazione della sua nave:

quanto che l'nimbo bagnò della nave, in pesce fo convertito, la prora con il castello capo divenne, il resto corpo, in longa coda, nostro bon timone. De ligno dunque in aquatile animal trasmutato: scorreva il mare, di sopra, per mezzo, al fondo, e in ciascun loco, così nella superficie.

Nel testo compare poi una interessante rielaborazione del mito popolare del Paese di Cuccagna, che viene reinterpretato in senso moralistico. La 'Insula del Convivare' di Forte è infatti permeata di un'atmosfera cupa e inquietante che non ha nulla a che vedere con le coeve stampe popolari.<sup>3</sup> Questo potrebbe essere dunque uno dei casi, individuati da Boiteaux, in cui «il tema popolare della Cuccagna è stato utilizzato dagli altri ambienti, colti, a fini moralistici; si tratta allora di uno sguardo portato sulla Cuccagna nel contesto del neo-platonismo del Rinascimento che mette l'accento sulla dicotomia tra corpo e anima: [...] il contesto è diverso, è quello della letteratura colta».<sup>4</sup>

Il quarto dialogo, infine, presenta evidenti connessioni con l'*Elogio della Follia* di Erasmo e in generale con la concezione rinascimentale dell'immaginazione.<sup>5</sup> Il testo vede ancora protagonisti Piacevolezza e Desio: a quest'ultimo, afflitto poiché «non se contenta del mondo come che 'l trova»,<sup>6</sup> Piacevolezza consiglia: «Quando te vorrai prestare felice, profondamente immagina, con fermezza esi-

<sup>1</sup> Cfr. LUCIANO DI SAMOSATA, *Storia vera*, cit., p. 57.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. A. GRAF, *Il Paese di Cuccagna e i paradisi artificiali*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano, Mondadori, 1996, pp. 194-200.

<sup>4</sup> Cfr. M. BOITEAUX, *L'immaginario dell'abbondanza alimentare. Il paese di Cuccagna nel Rinascimento*, in *Strategie del cibo. Simboli, saperi, pratiche*, a cura di E. Di Renzo, Roma, Bulzoni, 2005, pp. 23-40: 40.

<sup>5</sup> Si vedano S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 33-67, J. C. MARGOLIN, *Erasmo da Rotterdam e la respublica litterarum umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, "follia" e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, in *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 269-292, IDEM, *L'humorisme en temps de la Renaissance*, Paris, PUF, 1981 e IDEM, *Erasmus, précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.

<sup>6</sup> A. FORTE, *Opera nuova...*, cit., c. 39v.

stima, anchora indubitatamente pensa avere, fruire, e dare, tutti quelli beni che con tua diligentia potrai congetturare», ed infine spiega che ancora più fortunato è colui al quale per natura «la venerabil infirmità accomoda de tanto bene, benché da alcuni, pazzi, matti e melanconici, se appellano». Ciò coincide con quanto sostiene Erasmo a proposito dei folli, «perché la loro felicità costa ben poco, solo un piccolo inganno di sé». <sup>1</sup> Questo della «presa di coscienza della follia come elemento essenziale dell'uomo» <sup>2</sup> è un motivo fondamentale in quegli ambienti aperti alla speculazione sulla capacità immaginativa e l'introspezione, temi che avevano diretta ascendenza neoplatonica, <sup>3</sup> in un momento in cui all'evocata *dignitas* inizia a contrapporsi un'immagine più dialettica e complessa dell'uomo, e lo stimolo, di matrice luciana, ad una «autocoscienza ironica di sé». <sup>4</sup>

In conclusione, è dunque evidente come l'*Opera nuova* presenti numerosi richiami alle tendenze emergenti in campo filosofico, scientifico e letterario nel Rinascimento dell'Italia settentrionale, e come Forte sia profondamente coinvolto nell'ambiente culturale veneto ed italiano, e di esso sia in grado di recepire e risintetizzare in modo autonomo i fermenti più innovativi. Ciò che caratterizza in modo particolare la sua opera, infatti, è la sua capacità di riproporre teorie scientifiche e filosofiche di avanguardia, anche in chiave letteraria, servendosi dei modi più innovativi offerti dalla tradizione a lui contemporanea: il dialogo brillante, lo stile colloquiale, l'inventiva sbrigliata servono a veicolare una visione nuova della realtà, libera sia dalle incrostazioni medievali che dalle rigidità umanistiche e accademiche, permettendoci di riconoscere in Forte una figura che si inserisce nella corrente più propriamente antiscolistica del Rinascimento. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio alla follia*, a cura di E. Garin, Milano, Serra e Riva, 1984, p. 72.

<sup>2</sup> Ivi, p. 11.

<sup>3</sup> Cfr. su questo P. ZAMBELLI, *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica e transitiva in L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 53-75.

<sup>4</sup> Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio alla follia*, cit., p. 12.

<sup>5</sup> Cfr. P. PROCACCIOLI, *Cinquecento capriccioso e irregolare*, cit., p. 13.

# A PERSPECTIVE ON BRUNO'S DE COMPENDIOSA ARCHITECTURA ET COMPLEMENTO ARTIS LULLII

MANUEL MERTENS

IN 1582 Bruno dedicated his treatise *De umbris* to the French king Henri III.<sup>1</sup> In this work the philosopher presented his Nolan art resulting from the fruitful fusion between the art of Ramon Lull and the classical art of memory. It is no mere coincidence that this breakthrough took place in Paris. The art of the *doctor illuminatus* had enjoyed a revival under the impulse of de Bovelles and Lefèvre d'Étaples who invited de Lavinheta to introduce Lullism to the Sorbonne in 1514.<sup>2</sup> The art of memory also had its own history in the French capital. Camillo had fascinated king François I with his theatre of memory and had even obtained financial support for his project.<sup>3</sup> Not only were these two arts known to the public, but Bruno's combination of them was itself not entirely new. For Agrippa and de Lavinheta had already made some attempts to bring them together.<sup>4</sup> Thus Paris was well prepared for Bruno's project.

For historians trying to penetrate his system, the reciprocal influence between these two arts constitutes a primary concern. Looking at it from Bruno's perspective, why should he add the art of Lull, originally designed to convert infidels by using a universal logic, to the art of memory, which fills up human memory with imaginary buildings and images? What is the specific function of each of these arts in the new compound Nolan art? These questions certainly require a long treatment for a satisfying answer, beyond the scope of this article. I shall instead focus here on Bruno's first Lullian treatise *De compendiosa architectura et complemento artis Lulli* (1582, hereafter *De architectura*), to illustrate its position in the evolution of Renaissance Lullism. In so doing I intend to contribute to the understanding of one of the two main components of Bruno's art, his Lullism.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> This article has been made possible by the generous support of the Research Foundation – Flanders. The confidence of F. Hallyn, just as the instructive conversations with W. Verbaal inspired my research. For his advice I especially thank H. Hirai, to whom I owe a lot.

<sup>2</sup> A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les guerres d'Italie*, Paris, Champion, 1916, pp. 671-672, 686.

<sup>3</sup> F. A. YATES, *The Art of Memory*, London, Routledge, 1966, p. 130.

<sup>4</sup> C. VASOLI *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, in *Umanesimo e simbolismo: atti del IV convegno internazionale di studi umanistici (19-21 Settembre 1958)*, Padova, Cedam, 1958, pp. 251-304.

<sup>5</sup> On Bruno's Lullism, see M. CAMBI, *La macchina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 2002.

## DE ARCHITECTURA IN SIXTEENTH-CENTURY LULLISM

At the end of his *De architectura* Bruno stresses that he has perfected Lull's art in a twofold way. He considers it as his merit «to have added much, firstly concerning the facility and reason of order, the distinction and sufficiency of the discipline; secondly concerning memory, which is not a part of this discipline, but extremely necessary for its retention. Indeed you will see», he continues, «that we have enlarged the art itself to the point of perfecting it, which we find neither Lull, nor any other has ever done».<sup>1</sup> Thus one way was to call on mnemonics to support Lullism. But to understand how Bruno perfected «the facility and the reason of order», I will take a step back in the history of Lullism itself.

A century before Bruno, a milestone was marked by Pico. In 1486 he went to Rome to discuss his nine hundred theses. But his planned conference was opposed and never took place. Since some of his theses were condemned, he was forced to write an *Apologia*, in which he spoke of a sort of cabala «that is called the art of combination, which is also a certain way of proceeding in the sciences and which is similar to what is called the art of Ramon by some of us, although they well may proceed in a different way».<sup>2</sup> Probably it is only for an apologetic reason that Pico tried to link the Hebrew mysticism to a legitimate Christian doctrine.<sup>3</sup> Although Lullism may have been related to cabala from the outset, Pico's assertion had far-reaching consequences, so that «by the end of the century the term cabala was used to indicate the art of Lull».<sup>4</sup> It was after this assertion that there appeared a pseudo-Lullian treatise, *Opusculum raymundinum de auditu kabbalistico* (Venice, 1518), the real author of which has been identified with Pietro Mainardi.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *De architectura*, BOL II,II 62: «et videbis nos multum addidisse, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, distinctionem et sufficientiam disciplinae spectat, et aliud quid de memoria, quod non est pars istius disciplinae, sed ad ipsius retentionem est maximum necessarium. Videbis etiam nos addidisse quod est de substantia artis usque ad complementum ipsius, quod nec Lullius fecit, nec alium fecisse vidimus».

<sup>2</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, Basileae, ex officina Henric Petrina, 1572, p. 180: «Unam quae dicitur ars combinandi et est modus quidam procedendi in scientiis et est simile quid sicut apud nostros dicitur ars Raymundi, licet forte diverso modo procedant». C. WIRS-ZUBSKI argues that the kind of cabala referred to by Pico was Abulafia's letter-combinatory cabala leading to prophecy. See *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1989, pp. 258-261.

<sup>3</sup> J. N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, Clarendon, 1971, p. 283.

<sup>4</sup> P. ROSSI, *Clavis universalis*, Bologna, Il Mulino, 1983<sup>2</sup>, p. 123. For cabala's influence on Lull, see J. CARRERAS Y ARTAU, *Ramon Lull y la Cábalá*, «Las Ciencias», XXII, 1957, pp. 146-150; J.M. MILLÁS-VALLICROSA, *Las relaciones entre la doctrina Luliana y la Cabala*, «Sefarad», XVIII, 1958, pp. 241-253; M. IDEL, *Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LI, 1988, pp. 170-174; H. J. HAMES, *The Art of Conversion, Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2000.

<sup>5</sup> P. ZAMBELLI, *Il De auditu kabbalistico e la tradizione lulliana nel Rinascimento*, «Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», XXX, 1965, pp. 115-246, reproduced in her *L'apprendista stregone, Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*,

Circulating widely, this treatise reinforced the association of cabala with Lullism. Together with Pico, it gave a significant impulse to the evolution of Lullism and consequently to the introduction of cabalistic elements into it. Some of these new aspects are manifest in the work of Paulus Scalichius, a Christian cabalist oscillating between Reformation and Catholicism. Reflecting on the relation between Lullism and cabala, he tried in the *Miscellaneorum de rerum causis* (Cologne, 1571) to unite them further than did Pico, although he found that the *De auditu kabbalistico* went too far in their association. For even if Pico compared cabala with Lullism, he still admitted that «they well may proceed in a different way». But in what sense can these combinatory arts proceed differently? Scalichius perhaps answers this question by focusing on the fourth Lullian figure, which has three concentric combinatory wheels, each containing nine Latin letters (*novenarium*). According to him, the traditionalists who adopt this «Latin revolution» are relying on an insufficient alphabet. By reproducing these nine letters in each wheel the *novenarium* is tripled. Now by using the Hebrew alphabet (that counts four times nine letters if some are repeated in majuscule and if the forms of the final letters are included), the *novenarium* can be quadrupled so that this Lullian figure contains four wheels: the first being the divine, the second the celestial, the third the terrestrial and the fourth the future. Scalichius's aim was to reform Lullism in line with the cabala of Pico and Reuchlin.<sup>1</sup> In his eyes, by this modification, the holy Hebrew letters divinely inspire Lullism and widen its range because the cabalistic combinatory art is far superior. The fourth figure of the limited Latin version lacks nine elements. By contrast, the new 'reformed' version has four sets of *novenarium*, each containing nine Hebrew letters, the fourth opening the gate to the future.<sup>2</sup> Thus this substitution of the Latin alphabet by the Hebrew responds

Venezia, Marsilio, 1995, pp. 55-172. Pietro Mainardi is not to be confused with his contemporary, Giovanni.

<sup>1</sup> P. SCALICHIVS, *Miscellaneorum de rerum causis...thomus secundus*, Coloniae, ex officina Theodori Graminaei, 1571, p. 557: «Et siquidem Latini hanc artem imitantes, Alphabeto sufficienti carerent, novem literis BCDEFGHIK ter positis in circulis tribus, idem exprimere conati sunt: sed infeliciter. Huius artis ita corruptae aiunt Raymundum Lullium autorem fuisse, quem imitati sunt omnes illi qui ab initio recensuimus, excepto Pico principe Mirandulano et Capnione Phorcensi, ex quorum monumentis illam instaurare contendimus. Nam sive Lullius sit, sive alius quispiam latinae revolutionis autor, admodum incommode et ridicule unum novenarium literarum triplicavit, cum quadruplicandus erat. Nam primus novenarius ut antea dictum est; divinus est: secundus, coelestis: tertius, terrestris quartus futuri seculi». On Scalichius see ZAMBELLI, *L'apprendista stregone*, cit., pp. 155-157; ROSSI, *Clavis universalis*, cit., p. 124; F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, pp. 288-289.

<sup>2</sup> By using the Hebrew letters (SCALICHIVS, *Miscellaneorum*, cit., pp. 566-567) «videbis demum longe aliam philosophiam, quam hactenus vel apud graecos, vel apud latinos unquam sentisti. [...] Est enim in nobis intellectus agens summa pars animae, mens videlicet ipsa, quae nobis sola de foris advenit: unde procedunt visiones propheticae, ac omnia magna & sancta. Qui ergo hac ratione vel ordinem ipsum continuaverit, quid non praestabit in rebus naturalibus: immo in ipsis rebus divinis?» Scalichius associates Lullism again with that kind of cabala leading to prophecy. His case can be seen as an illustration of the theses put forth by Wirszubski and Idel.

to a numeric adaptation («cum quadruplicandus erat»). Indeed Scalichius found something wrong in the Latin version with the number and order of its elements, which were the cornerstones of Lull's whole combinatory system.

The same concern for the number of basic elements can be noticed in Bruno's *De architectura*. Having described the first subject (*Deus*) in substance, he deals with its relations:

[...] quod ad relationes attinet (iis omnibus, quae contra omne ratiocinium, philosophiam, aliam fidem et credulitatem solis Christolis sunt revelata, et demonstrationem nullam habentia fidem tantum admittunt, quidquid Lullius delirando etiam contra magnorum theologorum sententiam tentarit), veritatem, vitam, amorem, ideam, cognitionem, potentiam, creationem, providentiam, conservationem, [amorem], iustitiam, misericordiam, beatificationem et caetera, quibus ea, quae sunt extra divinam substantiam, respiciuntur. Quae omnia Iudaei Cabalistae ad decem Sephiroth, et nos ad triginta, haud quidem illis addentes sed easdem explicantes, redegimus indumenta. Quod ad dignitates et proprietates spectat, colunt Hebraei nomen, quod divinae substantiae proprius appellant, quod est tetragram. 'Iehova'. Deinde explicatum in quattuor nomina ad eius effectus et proprietates in quattuor triplicis mundi cardinibus; subinde in duodecim pro ternario in cardinum singulis significato in duodecim portis civitatis, ad orientem tribus, ad meridiem tribus, ad occidentem tribus, ad aquilonem tribus; proinde in aliis numeris successive in infinitum, subordinando nunc quidem quaternariis ternaria, nunc vero ternariis duodenaria. Sed hoc ipsi, qui videre volunt, viderint; nobis haec hactenus indicasse sufficit.<sup>1</sup>

Instead of Lull's nine absolute predicates (*novenarium*) to describe God's relations to the world and to serve as basic elements for his art, Bruno refers to the position of the great theologians. While the Jewish cabalists reduced these relations to ten sephiroth, he unfolds them into 30 «wrappings» (*indumenta*).<sup>2</sup> Is the rising philosopher suggesting that his combinatory system functions with 30 elements? This Lullian commentary seems to inform us *post factum* why Bruno places 30 letters (not only Latin as in Lull, nor just Hebrew as in Scalichius, but 23 Latin, 4 Greek and 3 Hebrew letters) on the Lullian wheels in his *De umbris*.<sup>3</sup>

Not just the foundation of the art (9 Latin, 36 Hebrew or 30 mixed letters as basic elements), also the practice of combining these elements needs some revision. These practical corrections can be observed in Bruno's discussion on the «big table» where the letter combinations resulting from the revolutions of the fourth Lullian figure are enumerated. In his *Ars magna* Lull presents this table «com-

<sup>1</sup> BOL II, II 42.

<sup>2</sup> Pico and Agrippa used the term *indumenta* to indicate the sephiroth. See K. S. DE LEÓN-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah, Prophets, Magicians and Rabbis*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 32-36.

<sup>3</sup> According to YATES, *The Art of Memory*, cit., p. 211, this number was particularly associated with magic. The scholars who edited Bruno's mnemotechnical works argue more carefully that this number served Bruno as the basis of an ideal all-embracing system of organisation (BOMNE I 795-796). Without refuting these remarks it becomes clear that Bruno's choice of this number must be inserted into the discussions of reformed Lullism.

posed of 84 columns, as the subject or instrument, in which the solutions of the questions are investigated, by being informed on the proposed subject through affirmation or negation, by putting in concordance the principles and the rules and by avoiding their contrariety [...]. The investigation realised through this table is of a higher degree of truth than the one extracted from the figures of the art». <sup>1</sup> To illustrate his method Lull then explains the first column BCDT (Goodness, Magnitude and Duration; the function of the letter T will be explained later) in which he first investigates Goodness (B). He formulates several questions to procure insight into Goodness: «First of all can Goodness be so great that it becomes eternal? Secondly is there any Goodness so great that it can contain different and coessential things in itself? Thirdly can Goodness become so great that it contains things that are concordant and coessential to it?» <sup>2</sup> Answering all these questions and avoiding contradictions Lull's 'instrument' is put into operation.

Using this table the Lullists consider how far the divine predicates are present in nature and how they are interrelated. Thus the fourth figure, composed of three concentric circles, functions as a kind of adjustable linguistic lens, capable of focusing on each predicate at all levels of being. For example, exploring the combination BCDT (Goodness-Magnitude-Duration), the Lullists inquire into all the different aspects of Goodness. Then they examine if Goodness is also present at the angelic level or in heaven, questioning the similarities and differences between several levels (vertically), or on the same level (horizontally), of being. They follow the same procedure to explore Magnitude (C) and Duration (D) and investigate how they descend from the divine into nature. Moreover they investigate the Duration of Magnitude or even the Goodness of the Duration of Magnitude. Translating such simple letter combinations in elaborated questions, they obtain subtle and profound knowledge. Thus the art of Lull pretends to gain the divine wisdom from the subtle gradations of refined linguistic elements. From this perspective the reason why this art was attacked by nominalism can be easily understood, since for the nominalists to name the divine predicates is fundamentally wrong, not to mention the consideration of their combinations.

What is more interesting is the meaning of this «big table» for the 'reformed' Lullists. The *De auditu kabbalistico* qualified it as «the instrument with which the human intellect universally investigates and becomes universally understanding; it is the table of the wisdom of the cabalists that seems to be constituted of 84 col-

<sup>1</sup> R. LULLUS, *Opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem... pertinent ut et in eandem quorundam interpretum scripti commentarii*, Argentorati, Zetzner, 1617, p. 258: «Tabula ista composita est ex 84 columnis, ut dictum est. Et est subjectum sive instrumentum, in quo investigantur solutiones quaestionum; recipiendo ad propositum affirmando vel negando, concordando principia & regulas & evitando eorum contrarietatem. [...]. Investigatio autem quae fit in tabula, est in altiori gradu significationis veritatum quam illa quae fit in figuris».

<sup>2</sup> *Ibidem*, «Prima est utrum bonitas fit in tantum magna, quod fit aeterna; secunda, utrum sit aliqua bonitas in tantum magna, quod contineat in se res differentes & sibi coessentialia; tertia, utrum bonitas fit in tantum magna quod contineat in se res concordantes & sibi coessentialia?».



umns, as is clear from the treatise on figures, at the end». <sup>1</sup> Although the table is now built on 'cabalistic' columns, each of them still counts 20 members or letter combinations, loyal to Lull's *Ars magna*. <sup>2</sup> This is where Bruno came into action. For him, each of these 84 columns needed to receive 84 members, instead of 20. By means of some technical improvements, he succeeded in increasing the possible combinations for each column in his *De architectura*. Six years later in 1588, the same method was reproduced in a slightly different way in his *De specierum scrutinio*.

It is noteworthy that a very similar passage is also found in a manuscript preserved in the Ambrosian library. This manuscript (A 229) deserves a careful study in order to grasp the reception of Bruno's Lullism, at least if and only if the passage of the manuscript was taken from his text. By contrast, if this proves not to be the case, doubt will arise as to the originality of Bruno's text, for he could have been inspired by this manuscript or some common source.

The manuscript in question was compiled by a certain Mario Massani, known only through this single work, where he presents himself as a faithful Catholic. <sup>3</sup> His compilation clearly shows his interest in a type of Lullism, reformed along cabalistic lines. <sup>4</sup> He often quotes de Lavinheta, the *De auditu kabbalistico* and Scalichius. The compilation's *terminus post quem* can be fixed at 1571 because of the date of the publication of Scalichius's work. <sup>5</sup> The resemblances between the Ambrosian manuscript and Bruno's text are so striking that the influence of one on the other, or the descent of both from a common source, is undeniable. A hypothesis formulated by Zambelli should be recalled here: to gather these Lullian fragments, Massani might have made use of unpublished texts of Mainardi, maybe the one often cited in the *De auditu kabbalistico* as the *De conditionibus figurarum et numerorum*. <sup>6</sup> Although Zambelli has expressed a reservation by saying that in the present state of research it is of no use to insist on a conjecture, Mainardi is a good candidate for the hypothetical common source.

<sup>1</sup> *De auditu kabbalistico*, in *Opera*, cit., p. 62: «Instrumentum autem cum quo intellectus humanus discurrit universaliter, & universalis intelligens efficitur, est tabula sapientiae kabbalistarum, quae ex octoginta quatuor columnis constare videtur, ut patet in tractatu de figuris in fine, quod est».

<sup>2</sup> To justify the number of columns in his theatre Camillo referred to the wisdom of Solomon who built his house with seven columns, which were the seven supra-celestial sephiroth. Cfr. G. CAMILLO, *L'idea del teatro*, ed. L. Bolzoni, Palermo, Sellerio, 1991, p. 51. Also interesting is the importance of the coupling of the numbers 3 and 4 just as seen in Bruno's passage (cfr. p. 516, note 1).

<sup>3</sup> Ms. Ambros. A 229, c.156v: «Quae omnia ego Marius Massanius approbo quatenus S. Romanae Ecclesiae non contradicant, et ab eadem approbentur. Omnia enim quae universalis Mater Ecclesia damnat et reiicit, ego quoque damno et reiicio, qui obedire semper paratus sum».

<sup>4</sup> This manuscript has been studied by ZAMBELLI, *L'apprendista stregone*, cit., pp. 149-162. I owe her thanks for lending me a microfilm of it.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 152-53. Some references in the *De auditu kabbalistico* to this earlier work (as for example *supra*, note 1) lead to the supposition that just like its title its content must be similar to Bruno's *De monade, numero et figura*.

Now let us examine the genealogy of these texts more closely. Who copied whom? The absence of a *terminus ante quem* for the Ambrosian manuscript does not exclude the possibility that Massani transcribed Bruno's text, which was first published in 1582. On the other hand it is certain that Bruno did not read this manuscript since, although it contains information about the true author of the *De auditu kabbalistico*, he continued to ascribe it to Lull.<sup>1</sup> In fact the Ambrosian manuscript announces the part that overlaps the *De auditu kabbalistico* as «tabula generalis Petri Mainardi de applicatione ex cabala». Reading it and realising the correspondences with the *De auditu kabbalistico*, Bruno would have grown suspicious of its authenticity. Thus only two possibilities remain: 1) Massani copied Bruno and inserted him, unnamed, into his collection between de Lavinheta, Mainardi and Scalichius (who are all named); or 2) Massani and Bruno used a common source, maybe an unpublished text of Mainardi.

Here I shall adopt the philological technique of a columnar comparison. To facilitate the collation the differences between Bruno's *De architectura* and his *De specierum scrutinio* are indicated in bold type, while those between the latter and the Ambrosian manuscript are marked in italics.

*De architectura*, BOL II,II 29-30      *De spec. scrutin.*, BOL II,II 342-43      Ms. Ambros. A 229, c. 85r

Tabula magna octoginta quatuor columnis constat, iuxta totidem camerarum numerum, quae in 28. sunt ordinibus, qui sunt in septem domibus, a septem revolutionibus in quarta figura constitutis. Quaelibet autem columna ex 21. cylindris, et horum singuli quattuor constant membris. Unde quaternarium ductum per 21. reddit 84. membra.

Cylind. 21. sunt BCD. CBD. DBC. BBC. BBD. CCB. CCD. DDB. DDC. BCC. BDD. CBB. CDD. DBB. DCC. BCB. BDB. CBC. CDC. DBD. DCD. Singula cylindrorum qua-

Tabula magna octoginta quatuor columnis constat, iuxta totidem camerarum numerum, quae in 28. sunt ordinibus, qui sunt in septem domibus, a septem revolutionibus in quarta figura constitutis. Quaelibet autem columna ex 24. cylindris et horum singuli quattuor constant membris. Unde quaternarium ductum per 24. reddit 96. membra.

Cylind. XXIV. sunt BCD. CBD. DBC. BDC. CDB. DCB. BBC. BBD. CCB. CCD. DDB. DDC. BCC. BDD. CBB. CDD. DBB. DCC. BCB. BDB. CBC. CDC. DBD. DCD.

Tabula magna 84 columnis constat, iuxta totidem camerarum numerum, quae in 28. sunt ordinibus, qui sunt in 7. domibus, a septem revolutionibus in quarta figura constitutis. Quaelibet autem columna ex 24. cylindris, et horum singuli quattuor constant membris. Unde quaternarium ductum per 24., 96. reddit membra.

Cylindri 24 sunt BCD. CBD. DBC. BCD. CDB. DCB. BBC. BBD. CCB. CCD. DDB. BCC. BDD. CBB. CDD. DBB. DCC. DCB. BDB. CBD. CDC. DBD. DCD.

Singula cylindrorum quatruplici ipsius T insi-

<sup>1</sup> *De specierum scrutinio*, BOL II,II 333: «His addam aliquid permagni momenti, quod sub praedictis inscriptionibus *Auditus cabalistici* et *Septemplicis arboris* divinus iste vir occuluit et obsignavit, quae propediem (volento Deo) sub titulo *Lampadis cabalisticae* huic cognata arti subnectendae prodeam».

truplici ipsius  $\tau$ . situatione, quatuor membra sibi asciscunt; aut enim est ante elementum primum TBCD, aut post primum ante secundum BTCB, aut post secundum ante tertium BCTB, aut post tertium BCDT. Elementa ante  $\tau$  significant praedicata absoluta, elementa post  $\tau$  respectiva significant praedicata.

Singula cylindrorum quatruplici ipsius  $\tau$ . *situatione*, quatuor membra sibi asciscunt; aut enim *est* ante elementum primum TBCD, aut post primum ante secundum BTCB, aut post secundum ante tertium BCTB, aut post tertium BCDT. Elementa ante  $\tau$  significant praedicata absoluta, elementa post  $\tau$  *respectiva significant praedicata*. **Ordo est ut  $\tau$  primo sit primum, secundo secundum, tertio tertium, quarto quartum.**

*nuatione*, quatuor membra sibi asciscunt; aut enim ante elementum primum TBCD, aut post primum ante secundum BTCB, aut post secundum ante tertium BCTB, aut post tertium BCDT. Elementa ante  $\tau$  significant praedicata absoluta, elementa post  $\tau$  *praedicata respectiva*. Ordo est ut primo  $\tau$  sit primum, secundo secundum, tertio tertium et quarto quartum.

The content of this passage describes how the table is derived from the revolutions of the fourth figure as well as the specific function of the letter  $\tau$ . Between Bruno's two texts some modifications can be observed. Having successfully amplified the final result of combinations from 84 to 96, he made his table more fertile than in his *De architectura*. By adding the three cylinders BDC, CDB and DCB, the first column now contains 24 cylinders. The second difference emerges when Bruno explains the use of the letter  $\tau$ . While in his *De architectura* he oscillates between BCD and BCB to illustrate the function of  $\tau$ , he stays loyal to his first example BCD in his *De specierum scrutinio*. Finally, in the latter treatise he concludes the passage with a recapitulative sentence, which is absent from his *De architectura*.

The variations between the *De specierum scrutinio* and the Ambrosian manuscript are trifling. First of all the number 96 now precedes the verb «reddit» and some cylinders (BCD, CBD and DCB) are repeated while others are left out. Secondly «situatione» is changed to «insinuatione», the repetition of the verb «significant» is cut out and the word order of the last sentence «praedicata respectiva» is adapted. These are all typical textual corruptions that occur during copying.<sup>1</sup>

At first sight it seems wholly appropriate to suppose that Massani, the compiler of the Ambrosian manuscript, is using Bruno's *De specierum scrutinio*. But one variation between his compilation and Bruno's treatise eludes this reasoning. Why does Massani, presuming that he is copying from the *De specierum scrutinio*, shift from BCD to BCB to illustrate the use of the letter  $\tau$ , just as Bruno does in his *De architectura*? Does he dispose of the *De architectura* too, and opt here to follow Bruno's shifting from BCD to BCB? This seems highly unlikely if not ridiculous. On

<sup>1</sup> Some of the variants between the Ambrosian manuscript and Bruno's *De specierum scrutinio* disappear in the later editions of the *De specierum scrutinio* by Zetzner (A, A1 and A2 in BOL). Thus Massani probably used Bruno's text published in one of the Zetzner editions.

the other hand, this single shift to BCB in Massani's text corresponds exactly with a 'corrupt' reproduction of the *De specierum scrutinio* in the Zetzner edition of 1598, suggesting that he copied from that edition.<sup>1</sup>

All three texts then draw out the first column BCD and sum up all the possible combinations to be found in it. Every cylinder is quadrupled by the use of the letter T. Some of the combinations are accompanied by an asterisk to indicate their fruitlessness caused by a useless duplication of a predicate. The texts continue as follows:

*De architectura*, BOL II,II 33-34

De utilibus et inutilibus combinationibus  
De **septem** igitur, quae habentur, istius columnae membrorum duodenariis, **tria** duntaxat extant utilia; ratio cuius est inde manifesta, quia frustra eiusdem praedicati signum geminatur in ipsis, quae per stellarum adiectionem sunt in columna denotata. Duodenarium primum **de** tribus primis cylindris extrahitur, secundum de sex sequentibus secundis, tertium de duodecim tertiis et ultimis.  
Haec columna **84**. membrorum, cuius **36**. diximus esse utilia, foecundior est quam columna Lulliana, quae 20. tantum constat membris in unico cylindro. Accidit autem nobis eam ditasse **per** eam rationem, qua Raymun-

*De spec. scrutin.*, BOL II,II 347-48

**Hic vanam intelligimus combinationem, ubi T non mediat inter geminatas literas.**

De utilibus et inutilibus combinationibus  
De **octo** igitur, quae habentur, istius columnae *membrorum* duodenariis, **quatuor** duntaxat extant utilia; ratio cuius est *inde* manifesta, quia frustra eiusdem praedicati signum geminatur in ipsis, quae per stellarum adiectionem sunt in columna denotata. Duodenarium primum **ex** *tribus primis* cylindris extrahitur, secundum de sex sequentibus *secundis*, tertium de duodecim tertiis et ultimis. [quartum?]  
Haec columna **100**. membrorum, cuius **48**. diximus esse utilia, foecundior est *quam* columna Lulliana, quae 20. tantum constat membris in unico cylindro. Accidit autem nobis eam ditasse **extra** eam ratio-

Ms. Ambros. A 229, c. 87r-v

Hic vanam intelligimus combinationem ubi T non mediat inter geminatas literas.

De utilibus et inutilibus combinationibus  
De octo igitur, quae habentur, istius columnae duodenariis, quatuor duntaxat extant utilia; ratio cuius est manifesta, quia frustra eiusdem praedicati signum geminatur in ipsis, quae per stellarum adiectionem sunt in columna denotata. Duodenarium *igitur* primum ex *primis* tribus cylindris extrahitur, secundum de sex sequentibus, tertium de duodecim tertiis et ultimis. [quartum?]  
Haec columna 200. membrorum, cuius 48. diximus esse utilia, foecundior est columna Lulliana, quae 20. tantum constat membris in unico cylindro. Accidit autem nobis eam ditasse extra eam rationem, qua Raymundus potuit

<sup>1</sup> The variant that uses three times the combination BCD, and only once (the third) BCB can be found in only one of the Zetzner editions, namely the first of 1598 (indicated as A in BOL II,II 343).

dus potuit omisisse caetera membra, quia inutilem eiusdem fieri videbat repetitionem, quandoquidem dicere BDC, id est bonitas magna durans, et dicere CBD, id est magna bonitas durans, idem est. Nos vero Raymundi ordinem et sufficientiam non improbamus, et fatemur in suo vigenario omnia tandem contineri quidem, sed caeca et ipsi Lullio fortasse etiam occulta vel minus considerata.

nem, qua Raymundus potuit omisisse caetera membra, quia inutilem eiusdem fieri videbat repetitionem, quandoquidem dicere BCD, id est bonitas magna durans, et dicere CBD, id est magna bonitas durans, idem est. Nos vero Raymundi ordinem et sufficientiam non improbamus, et fatemur in suo vigenario omnia tandem contineri quidem, sed caeca et ipsi Lullio fortasse etiam occulta vel minus considerata.

omisisse caetera membra, quia inutilem eius videbat fieri repetitionem, quandoquidem dicere BCD, id est bonitas magna durans, et dicere CBD, magna bonitas est durans, idem est. Nos vero Raymundi ordinem et sufficientiam non improbamus, et fatemur in suo vigenario omnia tandem contineri quidem, sed caeca et ipsi etiam Lullio fortasse occulta vel minus considerata.

From this passage Bruno's claim to have perfected the «facility and the reason of order» becomes clear. His column is more fertile («foecundior quam columna Lulliana») than Lull's because it exploits better all possible combinations. In his later *De specierum scrutinio* he achieved an even greater outcome of useful combinations (48 instead of 36) within one column, consisting of 100 members in place of 84. Thus Bruno continuously worked on the amplification of the system. His labour resulted in the «déclaration plus ample que paravant de l'art de Lullius» that he announced to Cotin in 1585.<sup>1</sup> As for the Ambrosian manuscript with respect to the *De specierum scrutinio*, it only varies the total number of members in one column (200 instead of 100). Thus, despite this slight numeric deviation it becomes even more plausible that Massani copied from the *De specierum scrutinio*, probably in an early Zetzner edition.<sup>2</sup>

The principal differences of these texts largely reside in the numbers that govern the rhythm of the Lullian combinations. Although these variations may seem inane, they are of a certain value to a philological detective. Nor is this an isolated case. Much earlier, Mainardi was preoccupied with this issue, producing different numbers of combinations in the several redactions of his work.<sup>3</sup> In brief, the numeric difference between Bruno's *De architectura* and *De specierum scrutinio* finds a predecessor in the diverse versions of the *De auditu kabbalistico*. It rehearses a con-

<sup>1</sup> *Documenti* 43: «Il médite trois oeuvres: 1 *Arbor philosophiae*, 2 la philosophie entière d'Aristote rédigée à peu de figures, et laquelle il enseignera en demy an, 3 la Déclaration plus ample que paravant de l'art de Lullius, et l'usage d'icelle, que ne sçavoit le mesme autheur». My comparison leads to the conclusion that Bruno meant by this his amplification realised in the *De specierum scrutinio* in comparison with his *De architectura*.

<sup>2</sup> The adding of «igitur» in the Ambrosian manuscript can be found again in the Zetzner edition of 1598 (A in BOL II, II 347) as well as in the Zetzner edition used by me (1617), p. 674.

<sup>3</sup> Zambelli noted these «curious corrections or multiplications of the number of possible combinations that he [Mainardi] had to introduce for his printed version». Cfr. ZAMBELLI, cit., p. 133.

cern introduced into the reformed Lullism from the outset. It is easy to imagine that such technical matter in circulation created a tangle of interpretations with many textual corruptions as a consequence. As we have seen, the basic text stays unchanged. The numerical infill is unstable.

Now let us plead against Bruno's claim to be the first to fertilise the Lullian column. For this purpose I will focus on a certain inconsistency of his procedure in the *De specierum scrutinio*. In describing the 24 cylinders of the first column, he indicates redundant combinations with an asterisk. The total combinations in this column have increased with respect to the former Parisian version, so that the number of useful combinations without an asterisk is also raised from 3 to 4 'dozens' (*duodenaria*). Although he explains the origin of the first three sets of dozens, he offers no information on the fourth. Strangely enough, he claims to extract the third dozen from the twelve 'final' cylinders («duodenarium [...] tertium de duodecim tertiis et ultimis»), showing no concern as to the fourth dozen. If this third dozen is taken from the last cylinders, where does he propose to find the fourth dozen? Maybe from the 'very' last? But note that at this point he is still proceeding as if he had only 21 cylinders as in his *De architectura* rather than 24. Is he increasing the number of combinations without taking into account his own new position, that is, without adapting the text according to the new outlined rhythm? This is a seductive hypothesis, but odd to say the least, since the gain of combinations is the most striking difference from his *De architectura*. If therefore Bruno altered his earlier position, it is odd that he did not change the crucial part on the subject he was changing. Here comes the hypothesis of that common source, a primitive text circulating in manifold versions, each one refilled with new numbers.

In the present state of knowledge it is impossible to decide whether the inconsistency of Bruno's text is due to slipshod writing, printing errors or a corrupted source. Both Bruno and Massani can be careless, both the *De specierum scrutinio* and the Ambrosian manuscript certainly contain printing faults or corruptions. For example, declaring that his column of 200 members contains 48 useful combinations, Massani is mistaken in that the total of his column is not 200 but 96, just as Bruno's version contains not 100 but 96. Moreover, on c.40r of his compilation, Massani states that the great table is composed of 34 columns, instead of 84 as in the passage quoted above (c.85r). In his *De architectura* Bruno speaks of 24 chambers while he should have 28 of them.<sup>1</sup> It was the inevitable fate of these technical texts to suffer innumerable corruptions.

The further reading of the Ambrosian manuscript leads to the understanding of what happened. A number of abrupt gaps in the redaction make it possible to reconstruct the process of copying. On c.91r the compiler stops copying Bruno's *De specierum scrutinio*, leaving out its last pages. He continues without a break with a paragraph «de simplicitate apprehensibilibus subiectis», which is found in Bruno's *De lampade combinatoria*, published in 1587 and often following the *De specierum scrutinio* when bound together as in the edition of Zetzner.<sup>2</sup> On these

<sup>1</sup> As suggested correctly by Gfrörer, BOL II, II 29.

<sup>2</sup> LULLUS, *Opera*, cit. Massani stops transcribing Bruno's *De specierum scrutinio* on c. 91r,

pages the handwriting becomes very perfunctory and the arbitrary skipping of entire pages betrays the working haste of Massani. Was he simply uninterested in the Nolan's Lullism, or was he unnerved by this pretentious author? Having decided to do nothing against Mother Church, the compiler leaves out those passages where the philosopher hails his contribution as the perfection of the art. Let us observe how Bruno's text is purified of its vainglorious content.

*De lampade combinatoria*, pp. 729-730  
(Zetzner)

Sicut ergo effectum est de hac camera BCD, ita **effici potest de cameris omnibus aliis. Exempla per singula & per omnia ab ipso Lullio in sua arte magna poterit qui volet intueri sufficiat autem nobis eorum rationem causam & ordinem insinuasse: tuque, ex temetipso poteris meliori ingenio practicare melius, & a Lullio sufficiat tibi ipsius rei rudem formam percepisse, qui quidem omnem pulchritudinem & affabrilitem soli bonitate ipsius negotii intentus contempsisse videtur.**  
De usu tertiae et quartae figurae [...]

Ms. Ambros. A 229, c. 96v

Sicut ergo effectum est de hac camera BCD ita de omnibus aliis effici potest.

De usu tertiae et quartae figurae, [...]

Massani simply omits the whole passage in which Bruno emphasises his ameliorations in cleaning up the rude form of Lull's combinatory system. But the reader would not realise this textual manipulation. The next passage also shows how Bruno's remarks are cut off, but this time Massani leaves traces.

*De lampade combinatoria*, p. 731 (Zetzner)

Quo ergo plures terminos tibi comparaveris, magis dilatando & replendo domos, quas ordinavimus constituendas, eo plura **atque** certiora habebis media quibus eandem conclusionem non ex futilibus & vana multiplicitate valeas demonstrare, sed ex propriis et necessariis. An huc usque pertigerit Lullius, tu ipse **considera et** perpende quantum **huic** arti **additum sit a nobis.**  
Postquam [...]

Ms. Ambros. A 229, c. 98r

Quo ergo plures tibi terminos comparaveris magis dilatando et replendo domos quas ordinavimus constituendas eo plura **et** certiora habebis media quibus eandem conclusionem non ex futilibus & vana multiplicitate valeas demonstrare, sed ex propriis et necessariis. An huc usque pertingerit Lullius tu ipse perpende quantum arti **sit additum.**

Postquam [...]

and continues straight away with Bruno's *De lampade combinatoria* as far as c. 94v (pp. 686-690 in Zetzner), passing over p. 691 to resume Bruno's text from the top of p. 692 and follow it (on c. 95v) to p. 693. Then more than thirty pages are omitted to pick up Bruno's text again from the top of p. 729.



Here Bruno invites his reader to consider for himself («tu ipse considera et perpende») how much he has contributed to the art. The Ambrosian manuscript left Bruno's typical remark («tu ipse perpende»). But it turns somewhat out of tune that the reader is asked to consider Lull's contribution to the art («quantum arti sit additum»), since Lull himself invented it. Thus it is clear that Massani copied Bruno's text to insert into the collection of reformed Lullism, by eliminating the Nolan's name and purging his daring utterances.

#### CONCLUSION

I have placed the *De architectura* within the history of Renaissance Lullism, which received impulses from Pico's *Apologia* to take a more cabalistic direction. Reformed Lullists such as Scalichius and Bruno tried to improve the basis of Lull's combinatory system, especially in its Latin *novenarium*. Not only adapting the basic elements, but also the change in the rhythm of the combinations, was a major issue. Besides the support from mnemonics, Bruno considered himself to have perfected Lull's art by this change. But it was not only his concern. Already Mainardi's *De auditu kabbalistico* in its different versions showed variations in the rhythm of combinations. The same is true of the Ambrosian manuscript A 229, a compilation of reformed Lullist materials. Its compiler, Massani, used Bruno's text without naming him, since he was in prison, or most probably had been already burned at the stake. This shows the fortunes of Bruno's Lullism.

Some inconsistencies in Bruno's reasoning, and some strange shifts by the copyist, have put the authenticity of the *De architectura* into doubt. But after a secure comparison it becomes clear how Massani copied from an exemplar of Bruno's *De specierum scrutinio* bound together with his *De lampade combinatoria*. This fact leads us to transpose the *terminus post quem* of the Ambrosian manuscript from 1571 to 1588, or even to 1598, which is the date of the first Zetzner edition. But this does not exclude the possibility that for the redaction of his texts Bruno made use of circulating reformed-Lullian manuscripts, such as Mainardi's treatise.

At all events, leaving aside the mnemonic work, I have fixed my gaze here on the Lullian 'column' of Bruno's art, still standing in a ramshackle wing of the great building of the history of thought.

IN MARGINE ALLA NUOVA EDIZIONE TEDESCA  
DELLE OPERE BRUNIANE (2007-2009)

CHI volesse ripercorrere la vicenda editoriale delle opere di Giordano Bruno potrà facilmente constatare lo stretto legame che essa conserva con la Germania – si pensi a iniziative editoriali ottocentesche quali l'edizione delle opere italiane curata da Adolf Wagner (Lipsia, 1830) o quella di Paul de Lagarde (Gottinga, 1888), entrambe tappe importanti della 'Wirkungsgeschichte' del Nolano – ma, tra i lavori prodotti in un passato più recente, solo difficilmente potrà rinvenire contributi in grado di incidere allo stesso modo sullo stato attuale delle ricerche bruniane. Anche sul piano delle traduzioni in lingua tedesca, è da sottolineare che l'unica raccolta, nota con il titolo di «Gesammelte Werke», ad opera di Ludwig Kuhlenbeck, risale al primo Novecento (Jena, 1904-1909) ed è ormai da considerarsi per diversi aspetti datata. Per il resto, nel corso del Novecento sono apparse solo traduzioni di singole opere.

È un nuovo capitolo della storia editoriale bruniana ad aprirsi ora con la monumentale edizione bilingue *Giordano Bruno Werke*, affidata ai tipi del Felix Meiner Verlag, rinomata casa editrice amburghese specializzata in edizioni di testi filosofici. Del progetto di questa nuova edizione, portato avanti già da alcuni anni da un gruppo di ricerca (la cosiddetta «Deutsche Bruno-Forschungsgruppe») coordinato da Thomas Leinkauf, è ora finalmente possibile apprezzarne i primi risultati. Recentemente sono infatti apparsi i primi tre volumi, ognuno dei quali dedicato ad un'opera bruniana: *De la causa*, curato da Thomas Leinkauf,<sup>1</sup> *De l'infinito*, curato da Angelika Bönker-Vallon,<sup>2</sup> *Cabala del cavallo pegaseo*, curato da Sergius Kodera.<sup>3</sup> Per i prossimi anni è attesa la pubblicazione delle altre opere italiane, il *Candelaio*, la *Cena*, lo *Spaccio*, nonché i *Furori*. Per il futuro, è in programmazione una scelta di opere latine, ancora da stabilire, a completamento di quelle italiane.

I volumi finora apparsi si impongono per estensione e curatela. Ogni opera è infatti dotata di un'ampia introduzione, una traduzione tedesca con testo italia-

<sup>1</sup> G. BRUNO, *De la causa, principio et uno* / *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Thomas Leinkauf, Hamburg, Felix Meiner, 2007 («Giordano Bruno Werke», Band III), pp. CXII, 537. In conformità alla proposta editoriale si indica d'ora in poi questa edizione con la sigla BW seguita dal volume in cifra romana.

<sup>2</sup> G. BRUNO, *De l'infinito, universo et mondi* / *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Angelika Bönker-Vallon, Hamburg, Felix Meiner, 2007 (BW IV), pp. CXLIII, 427.

<sup>3</sup> G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo* / *Die Kabbala des pegaseischen Pferdes*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Kai Neubauer bearbeitet, kommentiert und herausgegeben von Sergius Kodera, Hamburg, Felix Meiner, 2009 (BW VI), pp. CXXVI, 198.

no a fronte e ampio commento. Un'adeguata valutazione di questa nuova edizione richiede innanzitutto la distinzione di due aspetti, uno filologico-eccdotico, l'altro esegetico. Per quanto riguarda il primo punto, già dalla lettura del titolo complessivo dell'opera, «Giordano Bruno Werke. Mit der kritischen Edition von Giovanni Aquilecchia herausgegeben von Thomas Leinkauf», emerge l'orientamento della scelta editoriale. Il testo italiano sul quale è stata basata la traduzione tedesca, riportato a fronte nella presente edizione, è quello stabilito da Giovanni Aquilecchia, già apparso nella collana *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* presso Les Belles Lettres (collection dirigée par Yves Hersant et Nuccio Ordine, Paris, 1993-1999; sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici) e in seguito riproposto nella collana «Classici italiani» della UTET con il titolo *Opere italiane di Giordano Bruno*, testi critici e nota filologica di Giovanni Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di Nuccio Ordine (Torino, 2002). Una scelta senz'altro felice, in quanto l'edizione di Aquilecchia è indubbiamente il miglior testo oggi disponibile, frutto di un lavoro decennale di filologia bruniana basato sulla ricognizione e la collazione dei testi delle prime stampe bruniane.<sup>1</sup> Tuttavia, pur avendo studiato con attenzione l'*usus scribendi* di Bruno e aver scelto criteri piuttosto conservativi nella costituzione del testo, Aquilecchia ha optato per una modernizzazione della grafia con interventi volti sia all'eliminazione dell'*h* etimologica che della grafia etimologizzante, con la sostituzione ad esempio dei grafemi *ph*, *th*, *-ti-*, *y* in *f*, *t*, *-zi-*, *i*, pregiudicando così la patina latineggiante della lingua bruniana. A livello di resa grafica, il protagonista bruniano «Philotheo» diventa allora «Filoteo» e il titolo originario dell'opera «De gl'Heroici Furori» trasformato in «De gli eroici furori». Di tali modifiche si risentirà anche nella traduzione tedesca nella quale i nomi degli interlocutori appariranno in forma modernizzata. Ora, se la perdita di alcune caratteristiche della grafia originale può, ad alcuni livelli di lettura, non essere percepita come un problema, la modernizzazione della grafia delude con buone probabilità le aspettative di un pubblico specializzato e, per motivi di affinità grafiche con la lingua latina, ancor più quelle del pubblico germanofono il quale si aspetta naturalmente di leggere «Theophilo» anziché «Teofilo».<sup>2</sup> Alla luce di tali osservazioni, un parziale distacco dai criteri eccdotici stabiliti da Aquilecchia sarebbe stato, in particolar modo in questo contesto, auspicabile. È bene prendere ancora in considerazione due aspetti di carattere tecnico-editoriale. Di fronte al gran numero delle edizioni correnti di Bruno si pone il problema di una coerenza dei rinvii testuali. La presente edizione riporta lodevolmente accanto al testo italiano sia la pagina-

<sup>1</sup> Per una più estesa disamina dell'edizione di Aquilecchia sia qui permesso rinviare ad una nostra recensione apparsa in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», LV, 2005, pp. 256-259.

<sup>2</sup> È questo un problema già rilevato tra l'altro da Christiane Schultz, curatrice di una recente traduzione tedesca del *De l'infinito*, la quale nella postfazione della sua edizione fa notare che, in conformità con le prime stampe bruniane e in disaccordo con l'edizione di Gentile e Aquilecchia, il nome del protagonista viene scritto «Philotheo» e non «Filoteo» (cfr. G. BRUNO, *Über das Unendliche, das Universum und die Welten*, Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Christiane Schultz, Stuttgart, Reclam, 1994, p. 189).

zione delle *Oeuvres complètes* (BOEUC) che dei *Dialoghi italiani* curati da Gentile e Aquilecchia (BDI), facilitandone così la consultazione anche in rapporto alla letteratura critica precedente, ma purtroppo non è stata accolta la paginazione delle edizioni cinquecentine, disponibili peraltro anche in anastatica (BOI), che dal punto di vista filologico sarebbero quelle di riferimento. Infine, visto che ogni volume è stato realizzato sotto la diretta responsabilità di un singolo curatore, nella presente edizione si riscontra una leggera mancanza di omogeneità sia nell'impostazione bibliografica che nell'elenco delle sigle.<sup>1</sup>

A prescindere da tali dettagli di carattere filologico o tecnico-editoriale, la nuova edizione si caratterizza per ampiezza e profondità di introduzione, commento e relativo lavoro esegetico. Considerando questo ultimo aspetto, emerge il *De la causa* come il volume più ponderoso e di forte taglio interpretativo. Quest'opera è indubbiamente tra le più conosciute del Nolano e non sorprende dunque che sia stata tradotta più volte.<sup>2</sup> Per la presente edizione Leinkauf ha approntato una nuova traduzione ad eccezione delle poesie, per le quali viene riproposta la vecchia traduzione di Lasson. Inoltre, in conformità all'impostazione editoriale della collana, la traduzione viene corredata da un ampio commento, nonché da glossario e indici. Ma il volume si distingue soprattutto per l'estesa introduzione (BW III, pp. IX-CLIII) nella quale Leinkauf ribadisce il carattere del *De la causa* quale testo cardine della filosofia nolana, quale «*metaphysische Grundlagenschrift*» (p. xviii). Seguendo questa linea interpretativa il lungo saggio introduttivo si sofferma sia su composizione e struttura del *De la causa* sia su alcuni *leitmotive* che percorrono il pensiero bruniano. In apertura, Leinkauf sottolinea come «il dialogo *De la causa* sia parte di un tutto e nello stesso tempo sia il tutto stesso» (p. ix). Di seguito, precisa come pur nella diversità dei temi emerga un'unità del pensiero bruniano che si manifesta in alcune costanti, le quali si mantengono lungo tutta l'opera dai primi scritti fino alle ultime asserzioni (p. xi). Nel saggio introduttivo Leinkauf fornisce numerose indicazioni intorno alle tematiche che si sviluppano nell'opera bruniana indagando le possibili fonti di riferimento e i legami con la tradizione, indicazioni a volte puntualmente documentate nell'ampio commento al testo (pp. 269-517). Tra queste tematiche, oggetto di particolare attenzione è il significato che l'*ars lulliana* acquista nel pensiero bruniano (p. xx sg.), così come le prese di posizione di Bruno in merito a questioni di carattere cosmologico (p. xlv sg.). Il quarto capitoletto dell'introduzione (p. lxix sg.) è poi dedicato

<sup>1</sup> In particolare, nel caso delle sigle proposte da Leinkauf nel terzo volume (BW III, pp. CL-VI-CLVIII), risulta un elenco tendente a una certa prolissità e dispersività.

<sup>2</sup> Oltre alla già menzionata traduzione di Ludwig Kühlenbeck (all'interno delle *Gesammelte Werke*, vol. 4, Jena, 1906), e a parte il ben noto estratto redatto già nel 1789 da F. H. Jacobi, il *De la causa* è stato tradotto da Adolf Lasson (Berlin, 1872) e Paul Seliger (Leipzig, 1909), nonché da ultimo da Philipp Rippel (Stuttgart, 1986). Le traduzioni di Kühlenbeck e Seliger, più volte ristampate, sono state rivedute da Ernst Günther Schmidt (Leipzig, 1984); quella di Lasson, anch'essa oggetto di più ristampe, è stata infine ripresa in un'edizione commentata da Paul Richard Blum per la collana della «Philosophische Bibliothek» (Hamburg, 1977 e di nuovo 1983 e 1993).

ad un'esposizione della struttura e dei temi basilari del *De la causa*<sup>1</sup> cui segue un'ampia ricostruzione della sua recezione («Wirkungsgeschichte», p. cxiv sg.). In linea generale, l'intera introduzione del curatore al *De la causa* si svolge secondo un'impostazione fortemente sistematica tanto da poter essere letta non solo come introduzione a questo specifico dialogo bruniano, ma quasi come introduzione alla 'nolana filosofia' *tout court*. In qualunque modo si voglia considerare un'interpretazione sistematica quale quella di Leinkauf, incentrata soprattutto su una metafisica dell'Uno, non si può non riconoscere la perspicacia esegetica e la sua profonda erudizione.<sup>2</sup>

Il quarto volume della collana contenente il *De l'infinito* curato da Angelika Bönker-Vallon è anch'esso suddiviso in introduzione, edizione bilingue con propria traduzione, commento, glossario e indici. Nella sua introduzione (bw iv, pp. xiii-cxxviii) la Bönker-Vallon considera in particolare questo scritto come documento del capovolgimento insito nel concetto di Rinascimento sottolineando come il nome di Bruno sia legato, come nessun altro, al rivolgimento della filosofia naturale e della storia del pensiero in genere che caratterizza l'epoca rinascimentale (p. xiii). La studiosa focalizza l'attenzione su tre motivi essenziali del pensiero bruniano. In primo luogo, l'idea di una nuova cosmologia rispetto alla tradizione aristotelico-tolemaica, sentendosi Bruno stesso colui che portò a compimento la riforma copernicana, colta nella sua portata metafisica e teorico-scientifica. Quale secondo punto, questa nuova filosofia naturale assume una dimensione religiosa, la quale solleva quasi la teoria bruniana dell'universo infinito a livello di messaggio di portata etico-morale. Il pensiero bruniano deve essere infatti inteso come reazione al disordine religioso dei suoi tempi, caratterizzato da forti contrasti confessionali, cui Bruno contrappone una forma di nostalgia per un 'messaggio evangelico della ragione' in grado di superare le discordie spirituali. Il pensiero bruniano acquista pertanto, come già rilevato dalla critica, perfino una dimensione escatologica. Il terzo punto riguarda il reiterato rapporto conflittuale di Bruno con il mondo accademico, il suo opporsi alle forme stabilite della scienza e le sue istituzioni, il che spiega, talvolta, il tono polemico dei suoi dialoghi. In merito a considerazioni di carattere stilistico, la curatrice osserva come il dialogo *De l'infinito* rispetto alle sue due opere precedenti non possieda né le sorprese teatrali della *Cena* né le persuasive speculazioni del *De la causa*, ma la veste in apparenza piuttosto convenzionale, avverte, non deve ingannare sulla effettiva irruenza del *De l'infinito* (p. xxi).

Se il *De la causa*, ma anche il *De l'infinito*, si pongono come tra le maggiori opere filosofiche bruniane, al curatore della *Cabala* sono piuttosto richieste altre qualità

<sup>1</sup> Si veda al proposito il denso «systematischer Grundriß» del *De la causa* alla nota 152 di p. lxxvii dell'introduzione.

<sup>2</sup> Proprio di fronte a tale erudizione dispiace imbattersi in alcuni fastidiosi refusi quali «Fundamant» (bw iii, p. xii, nota 4) per «Fundament», «es önnte zu wenig Sein sein» (p. lxiii) anziché «es könnte», oppure «Bergiffe» (p. cxviii, nota 229) al posto di «Begriffe». È inoltre forse da attribuire a un errore di impostazione tipografica la costante presenza del tondo anziché del corsivo nei titoli citati nel corso dell'introduzione.

esegetiche. Adeguatamente, Koderà apre la sua introduzione con osservazioni sullo stile letterario del Nolano (BW VI, pp. XIII-XIX), ribadendo il significato del carattere frammentario che lo stesso Bruno evidenzia all'inizio dell'opera, nell'«Epistola dedicataria», servendosi dell'immagine del figolo (cfr. BW VI, p. 5 sg.). Tale concetto viene da Koderà esteso a tutta la filosofia bruniana, da lui considerata una «celebrazione del frammentario» (p. XVII). Per quanto riguarda la *Cabala*, il curatore fa notare come essa sia l'opera più radicale di Bruno e l'unica dalla quale l'autore prenderà in seguito qualche distanza (p. IX). La *Cabala*, testo piuttosto raro già a suo tempo, non sembra aver avuto tra i lettori una risonanza né grande né positiva rimanendo probabilmente sconosciuta anche agli inquisitori durante il processo. La radicalità di quest'opera poggia nella pungente e sarcastica critica alla religione, espressa attraverso l'ironica lode dell'asinità. Koderà osserva giustamente che ancor più che nei precedenti dialoghi, è qui che Bruno utilizza un registro più ampio di forme letterarie che vanno dal mito alla *historia*, dall'invettiva alla predica, e fino al dialogo luciano, per elencare solo i più importanti generi usati (p. XI). Ciò rende necessaria un'ermeneutica attenta al carattere multiforme del testo. L'introduzione fornisce quindi sia notizie sul contesto storico (p. XXI sg.) che un'intelligente sinopsi del contenuto (p. XXVIII sg.). Per la traduzione Koderà si poteva giovare della recente opera di Kai Neubauer apparsa presso lo stesso editore,<sup>1</sup> ma l'aggiunta di sezioni quali bibliografia<sup>2</sup> (pp. CXI-CXXVI), commento (pp. 137-186), glossario (p. 187) e indici (pp. 189-198) rende questa nuova edizione della *Cabala* senz'altro più apprezzabile della precedente.

In conclusione, qualche osservazione in merito all'aspetto 'paratestuale'. La nuova edizione si presenta accurata anche nella sua veste editoriale. I volumi, di formato grande e confortevole specchio di scrittura, sono rilegati in un lino rosso dal colore cangiante con scritta incisa in verde. Chissà se il ricorso a questi colori insieme alla carta bianca può intendersi come allusione, diciamo, a Giordano Bruno quale 'classico' della filosofia italiana. A ogni modo, questa nuova edizione erige una forma di monumento al Nolano, a vantaggio non solo della cultura germanofona, la quale può ora avvalersi di un accesso ai testi bruniani posto su solide basi, ma è nello stesso tempo senz'altro da considerarsi un valido contributo alla internazionale 'Bruno-Forschung'.

THOMAS GILBHARD

★

<sup>1</sup> G. BRUNO, *Die Kabbala des Pegasus*, Übersetzt und herausgegeben von Kai Neubauer, Mit einer Einleitung von Michele Ciliberto, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000 («Philosophische Bibliothek» 528).

<sup>2</sup> Va notato però che le indicazioni bibliografiche non sembra siano sempre affidabili, quando per esempio viene citata un'introvabile edizione dei *Furori*, «ed. G. Aquilecchia, introduction par Eugenio Garin, notes par Michele Ciliberto, traduction P.-H. Michel, Paris 1997» (BW VI, p. CXIV, ma allo stesso modo anche in BW III, p. CLX), oppure quando viene presentato un ipotetico libro, «Aquilecchia, Giovanni: *I dialoghi italiani*, Florenz 1996» (BW VI, p. CXXI), che si rivela invece un contributo per gli Atti della I giornata Luigi Firpo (3 marzo 1994).

Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). *Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*, a cura di Marco Forlivesi, Firenze, Olschki, 2009 («Studi Picchiani», 13), 202 pp.

NATO a Mirandola da una nobile famiglia di provenienza milanese nel 1502, Antonio Bernardi della Mirandola conduce una vita in gran parte esterna al mondo delle università. Studia filosofia a Bologna dove segue le lezioni di Pietro Pomponazzi e Ludovico Boccadiferro, ma le incombenze relative agli studi teologici e all'ordinazione lasciano passare più tempo del solito, e così Bernardi si laurea all'Università di Ferrara solo nel 1533 sotto la direzione di Giovanni Mainardi e Antonio Musa Brasavola. Nel 1533 viene incaricato dell'insegnamento della logica all'Università di Bologna, che svolge dal semestre invernale 1533-1534 fino a quello del 1536-1537, non senza che la provocatorietà delle sue tesi provochi forti critiche da parte degli averroisti, dei tomisti, dei simpliciani e dagli scotisti. Nel 1537 è promosso alla cattedra straordinaria di filosofia, alla quale accede leggendo *de auditu physico* nel semestre invernale 1537-1538 e *de coelo et mundo* nel semestre invernale 1538-1539.

L'emblematista Achille Bocchi dedica a Bernardi il simbolo 62 delle *Symbolicarum quaestionum de universo genere... libri quinque* (Bologna, 1555), il simbolo della dialettica, divina e socratica *facultas*, riconoscendo a Bernardi un orientamento platonico-ciceroniano e dunque antiaristotelico, antiapodittico e sermocinale. Ma già qui, nota opportunamente Annarita Angelini, saltano agli occhi le difficoltà della posizione di Bernardi, che apre il fianco a interpretazioni della scienza suprema di Platone in una mera *ars sermocinalis*, sganciando l'*ars bene disserendi* dalla sua origine noetica e facendone l'espressione più completa della modalità dianoetica del sapere. In verità, però, Bernardi ripete senza timore di ridondanza la sua adesione all'aristotelismo di Aristotele, prima cioè della pletora degli interpreti, quasi sempre fuorvianti, se non addirittura falsi e in cattiva fede. Scrive Bernardi nella prefazione della *In universam logicam institutio* (Basilea, 1545, fol. A2r-v): «Paulus Venetus et Petrus Hispanus [...] tantum enim absunt [...] a sternenda ad Aristotelis cognitionem via, ut omnem etiam ad illam auditum praeclusisse videantur [...] pleraque etiam tradunt, quae a peripatetica ratione atque doctrina abhorrent».

Più della professione di fede aristotelica, colpisce i contemporanei la tesi di Bernardi circa l'estraneità delle *Categoriae* dall'*Organon*. Tesi questa, scrive Angelini, che per quanto ricondotta dal suo formulatore alla richiesta di un ripristino della *puritas* aristotelica, «sgancia la logica, e parimenti la dialettica, da qualunque vincolo metafisico e ne esalta la dimensione esclusivamente *instrumentalis*». Si tratta di una riattribuzione di competenze che conferisce alla logica una neutralità e una versatilità che nessun altro livello del sapere le avrebbe potuto contendere. Centrale, in Bernardi, l'approccio epistemologico, basato sul sintagma *modus cognoscendi*, che diventerà di uso comune dopo l'appropriazione della strumentalità della logica da parte di Jacopo Zabarella. Per Bernardi, il soggetto proprio della logica non sono né le orazioni né le categorie, ma esclusivamente il modo di co-



noscere. La logica nulla ha a che fare con le categorie, visto che si occupa esclusivamente delle regole che conducono alla costruzione di proposizioni, definizioni e sillogismi. Se da una parte Bernardi nega dunque che le seconde intenzioni, i concetti di concetti, siano oggetti della logica, per se stesse o in quanto aggiunte alle prime intenzioni, la sua concezione rispetto alla natura degli universali lo colloca nei ranghi dei più decisi sostenitori del realismo.

Un fatto gravissimo verificatosi nel corso del 1539, sul quale però non si trovano informazioni nel volume (il solo cenno a p. 183), porta Bernardi ad abbandonare Bologna e l'insegnamento universitario per spostarsi a Roma, come segretario del vescovo di Maiorca, il bolognese Giambattista Campeggi. Entrato nel 1540 alla corte papale al seguito del cardinale Alessandro Farnese – nipote ancora adolescente di papa Paolo III –, Bernardi inizia una fortunata carriera ecclesiastica e diplomatica, contribuendo alla soluzione di casi assai intricati, come ad esempio la riconciliazione tra Ottavio Farnese e Ferrante Gonzaga. Nominato vescovo di Caserta nel 1552, nel 1557 è a Parma, sempre al seguito del giovane cardinale Farnese. Nel 1559 riceve tra le sue prebende l'Abbazia di Sant'Andrea di Dovadola presso Forlì. Muore a Bologna il 18 o il 19 giugno 1565. Per il suo funerale, l'Accademia degli Storditi allestì una grande cerimonia nella Basilica di San Petronio.

La posizione filosofica di Bernardi appare caratterizzata da una notevole indipendenza. Nato all'inizio del sedicesimo secolo, Bernardi segue Niccolò Leonico Tomeo e precede Bernardino Tomitano e Francesco Piccolomini. Come loro, il suo rifiuto del naturalismo di Pomponazzi è nettissimo. La sua critica investe i primi nove capitoli del *De immortalitate animae* tentando alla luce della ragione e di una diversa lettura dei testi aristotelici di dissolvere le argomentazioni del Peretto a favore della mortalità *simpliciter* e dell'immortalità *secundum quid*. Rovesciando l'istanza di Pomponazzi, Bernardi obietta che proprio perché l'intelletto non è fantasia e non è riducibile ai sensi, ma si serve della fantasia, ne segue che non è assolutamente inseparabile dal corpo e materiale, ma è astratto, indivisibile e eterno. La replica di Bernardi va nella direzione di una conciliazione tra platonismo e aristotelismo, non a caso la migliore garanzia per la salvaguardia della fede cristiana. Il grande merito di Bernardi va visto nell'aver saputo creare i presupposti per un dialogo che non c'è mai stato, almeno su carta, ma che si è svolto invece tra le righe: il dialogo tra gli eredi della topica di Cicerone e Quintiliano, i logici umanisti Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, Pietro Ramo e i logici aristotelici italiani Marco Antonio de' Passeri detto il Genoa, Francesco Patrizi, oltre ai già nominati Tomitano, Piccolomini e Zabarella.

Al curatore Marco Forlivesi vanno i complimenti degli studiosi che apprezzano in un volume collettaneo (assieme al curatore, hanno contribuito: Bruno Andreolli, Graziella Martinelli Braglia, Cesare Vasoli, Maria Muccillo, Antonino Poppi, Annarita Angelini, Cristóvão Marinho, Marco Cavina e Umberto Casari) e però monografico al tempo stesso la riuscita ricostruzione del pensiero di un logico fuori corrente e dunque per lo più dimenticato. Ne riparleremo nelle pagine dedicate a Bernardi nell'atteso volume sulla storia della filosofia del Rinascimento, curato da Enno Rudolph per il ciclopico *Ueberwegs Grundriss der Philosophie*, di prossima apparizione (Basel, 2010), la più importante opera di riferimen-

to per la storia della filosofia, pagine che senza il volume curato da Forlivesi non sarebbero state nemmeno pensabili.

RICCARDO POZZO

★

PAOLO BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009, 222 pp.

LA teologia cristiana, non meno che altri campi, ha costituito, nell'età dello Stato moderno, materia di 'nazionalizzazione', e nell'ambito di una fede, aspetto tutt'altro che secondario, che si proclama invece 'universale', e che rimanda a un'autorità centrale 'assoluta', il papa di Roma, in spesso tormentoso rapporto con l'autorità dei concilii, e con il mandato a suo modo anche 'sacerdotale' ('costantiniano') dell'imperatore (e poi dei principi nazionali): un tema su cui il Medio Evo e la prima età moderna avevano versato molto sangue e molto inchiostro.

I principati moderni, cattolici e riformati, hanno teso a costituire forme di controllo, garanzia e intervento, per ragion di Stato e per la salute materiale e spirituale dei loro sudditi, del e nel dibattito teologico, soprattutto in ragione delle conseguenze che pubblici scontri fra diverse scuole, o fra ordini religiosi (per i Paesi cattolici), pronunce ecclesiastiche, dichiarazioni universitarie potevano avere sul piano della pace sociale. Il fenomeno acquista naturalmente tratti anche molto diversi da contesto a contesto, muta da Stato a Stato e non è riducibile al solo problema della protezione dell'ortodossia o della 'confessione' dall'eresia. Si tratta della creazione di un'anima pubblica in cui 'sentano', insieme, sovrano e popolo; di un *credo* nazionale non esauribile nella professione di fede domenicale, ma che intreccia, su tradizioni e forme locali della religione, su credenze non adeguatamente o definitivamente dogmatizzate in sede 'centrale', o su punti (come il rapporto grazia-libertà umana) sempre piuttosto indigesti e lasciati 'ai teologi', ma surriscaldati dalla Riforma, 'ascolto' popolare di discussioni dotte (e sensibilità per le loro ripercussioni devozionali, liturgiche, civili) con elevati interessi politico-nazionali. Gli Stati tendono, da Madrid alla Venezia di Paolo Sarpi (quindi da un estremo all'altro del mondo cattolico, per lasciar fuori i protestanti) a creare, in certi limiti, teologi e teologie di Stato: almeno nei modi rispettosi di una filiale e devota consultazione o interpretazione, che può tradursi tuttavia in pressione o agitazione politica.

Per la Spagna, nei secoli considerati, il tema è particolarmente importante. Il contributo di Broggio ha il merito di tagliarlo, alla luce di letterature specifiche e di fonti pertinenti piuttosto ampie, in una molteplicità di luoghi. Le relazioni, in materia 'controversa' e di controversie, fra la curia romana e la corte spagnola si consumavano ovviamente attraverso molteplici strutture periferiche o rappresentative: le curie generalizie e le strutture nazionali di grandi ordini (domenicani, francescani, gesuiti); il Santo Uffizio romano e la Suprema Inquisizione spagnola; le nunziature; le università. Organizzazioni ed uffici che nella ricostruzione di

Broggio sono restituiti nella loro complessa dialettica, sintetizzata nel punto di vista della comunicazione da corte a curia e ritorno.

In linea generale, trattandosi di dibattiti interni al cattolicesimo, sta sullo sfondo il rapporto tra una produzione dogmatica o definitoria che si assume essere generalmente rigida (e come potrebbe essere altrimenti, nelle fedi monoteistiche), e che forse proprio in ragione della sua rigidità comporta prudenza, parsimonia, e lentezze, esitazioni, compromessi, e una pluralità di istituti (e di piani consequenziali) interessati a vario (e talvolta discusso) titolo alla pronuncia, alla consulenza, alla precisazione, all'applicazione, alla verifica.

Il rapporto fra papato e definizione teologica è molto complicato; la funzione esercitata dai concilii ecumenici, ma anche da alcuni concilii locali, storicamente e nel magistero, essenziale, ma come è noto molto intermittente; l'equilibrio fra centro (romano) e periferia (realtà nazionali, ordini, università, scuole) nell'assicurazione dell'uniformità di pensiero e di insegnamento sempre piuttosto difficile; la funzione esercitata dalle facoltà teologiche e dalle diverse strutture inquisitoriali del mondo cattolico tanto vitale, quanto esposta a degenerazioni e a contestazioni. Il centralismo romano e papale, sempre affermato, appare però continuamente al centro di una tensione, anche in ragione della stratificazione di interventi e assetti sedimentatisi nel corso di lunghi secoli e attraverso congiunture diverse: istanza centrale invocata, dunque, perché riconosciuta, ma anche premuta, condizionata, minacciata, e tuttavia sempre sopravvivente al contrasto o al ricatto.

Broggio investe, nella relazione tra Roma e Madrid, alcune fondamentali materie, efficacemente trattate. Innanzitutto lo stato della teologia cattolica, dopo Trento, fra atteggiamenti e progetti curiali di una obbediente teologia 'romana' o 'del papa', strutturali lacune della teologia 'italiana' ed effervescenze e influenze iberiche. Tema di grande rilievo, che permette di ripercorrere con maggiore vivacità non solo le note, profonde distinzioni e lotte fra 'scuole' e 'ordini', e l'interlocazione, trasversale agli ordini, tra Roma e province ispano-portoghesi, e la problematicità della tradizione tomistica; ma anche di ripercipire l'asimmetria, nella Controriforma, tra centralismo politico-disciplinare papale e curiale e un dinamico policentrismo teologico-culturale. Roma, che giammai perfettamente coincide, ovviamente, con il pensiero e l'azione del re Cattolico, non coincide perfettamente neppure con la teologia cattolica, e viceversa. Università, collegi e monasteri spagnoli (soprattutto domenicani e gesuitici, in vario e contrastante modo principali amministratori della scienza tomistica e delle suggestioni agostiniane e generalmente patristiche, con ruolo accessorio di altri ordini) e istituzioni o rappresentanze romane dei rispettivi ordini danno vita, scomodando inquisitori e censori, funzionari curiali, diplomatici e cardinali, fino a lambire il trono del re e quello del papa, a un intenso e spesso drammatico confronto dottrinale, che denota contrapposte visioni teologico-culturali e concezioni antagonistiche delle missioni storiche delle rispettive 'regole'; ma che soprattutto innerva le tensioni (affiancate ad altre, tipicamente politiche e giurisdizionali) fra la corte papale e quella asburgica.

Fra queste le grandi dispute sulla grazia e la libertà umana e sulla immacolata concezione della Vergine, animate dal contraddittorio fra domenicani e gesuiti,

e da Broggio ricostruite dall'interno di *studia* e conventi, carteggi, censure e appunti riservati, lavoro diplomatico, interessi politici e osservazione quotidiana, devozioni e preghiere, non più e non solo rileggendo i testi celebrati delle due controversie e i documenti ufficiali, e le bibliografie che hanno generato. Quei temi teologici accaldano la corte madrilenza, che li legge come temi di rilievo civile, e non solo per l'immediato assillo della pace nelle università, nei monasteri, nelle chiese, tra i fedeli e fra gli ordini, ma per l'urgenza di garantire l'immagine identitaria che la Spagna come nazione cattolica, figlia maggiore della Chiesa e sua tutrice, e impero mondiale cristiano ed evangelizzatore, deve coltivare di sé.

La riluttanza romana e papale a chiudere con scelte definitive le due questioni, resistendo a prolungate iniziative spagnole e a molteplici conflitti interni alle teologie della Chiesa, dice forse di due cose importanti: non solo dell'imperativo di prudenza politica, per il papa, di non scegliere tra punto di vista domenicano e punto di vista gesuitico, evitando amare conseguenze di sconfessione e delusione per l'ordine soccombente, con scandalo dei cattolici e divertimento degli eretici; ma anche dello strutturale pluralismo teologico cattolico: una risorsa che comporta una sfida permanente, cui tuttavia, entro certi termini, la curia non vuole rinunciare, assumendo il rischio di una fede in cui alcuni contenuti possono non essere, con buona pace della rigidità cattolica, elevati a dogmi, a meno di un'assunzione di responsabilità generale, ecumenica, conciliare: «I santi predecessori suoi», disse Bellarmino, in proposito della controversia sulla grazia, a Clemente VIII, per dissuaderlo dal produrre con le sue mani di papa non teologo una definitiva pronuncia anti-molinista, «non messero il principale fondamento nel penetrare per forza d'ingegno e di studio la profondità de' dogmi, ma in cercare il sentimento commune della Chiesa, e massime de' vescovi e dottori: e per questo per ordinario li Sommi pontifici, cominciando da san Pietro, si sono serviti de' concilii per determinare la verità della fede» (p. 121, nota).

Il libro comporta anche altre prospettive, attraverso una pluralità di ambienti e di figure che non si possono tuttavia qui partitamente ricordare: sul rapporto tra 'popolo', e sentimento religioso comune, e argomenti teologici 'alti'; sull'eresia non solo quale minaccia esterna, cristallizzata nel fronte dei Paesi nemici (dai Paesi Bassi ribelli agli Stati tedeschi, dall'Inghilterra alla Francia delle guerre di religione), ma come errore derivante da un'incompiuta definizione teologica, e accusa fioccante da un partito dottrinario all'altro, da un ordine religioso all'altro, all'interno della stessa Chiesa cattolica, o del cattolicesimo spagnolo; sull'alternanza delle alleanze tattiche (domenicani e francescani contro i gesuiti sulla grazia e sulla tradizione tomistica e la sua trasmissione; ma francescani al fianco dei gesuiti, contro i domenicani, sulla disputa mariana: e poi le tante storie individuali o locali di tradimenti, defezioni, anomalie); e infine sulla trivializzazione di certi temi teologici come effetto della politicizzazione della fede vissuta, momento interessante la fede cattolica anche in altre epoche storiche.

SAVERIO RICCI

GIORDANO BRUNO, *Opere mnemotecniche*, tomo II, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2009, LXXVI, 992 pp.

NELL'AMBITO di una riedizione moderna degli scritti latini di Giordano Bruno, dopo le *Opere magiche* (2000), il *Corpus Iconographicum* (2001) e il primo tomo delle *Opere mnemotecniche* (2004) si aggiunge, da pochi mesi a questa parte, anche il secondo tomo delle *Opere mnemotecniche* (2009). Edite sotto la direzione di Michele Ciliberto, le pubblicazioni sono promosse dal Comitato Nazionale per le celebrazioni di Giordano Bruno nel quarto centenario della morte e in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento; inoltre quest'ultimo volume, come già il precedente, è stato curato da Rita Sturlese, Marco Matteoli e Nicoletta Tirinnanzi, un gruppo di studiosi che si è dimostrato ben assortito anche nell'intraprendere questo lavoro. Dopo l'introduzione di Ciliberto e la nota filologica curata dalla Sturlese, il volume presenta quindi l'edizione critica dei testi latini dell'*Ars reminiscendi*, dell'*Explicatio triginta sigillorum*, del *Sigillus sigillorum* e del *De imaginum, signorum et idearum compositione*, tutti accompagnati dall'apparato filologico, dalle fonti e dai loci paralleli, da una traduzione italiana e dal commento storico-filosofico (ad eccezione dell'*Ars reminiscendi* del quale si dà solo testo ed apparato, perché già presente nel primo tomo come parte del *Cantus Circaeus*). I tre studiosi hanno suddiviso il lavoro in accordo con i loro specifici interessi e capacità. Così Sturlese, che fin dal 1987 dimostra di avere competente confidenza con le antiche edizioni a stampa dell'opera di Bruno (cfr. R. STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 1987), ha curato l'edizione dei testi latini, dell'apparato critico e di quello delle fonti e dei loci paralleli; in aggiunta a ciò ha anche tradotto il secondo e terzo libro del *De imaginum compositione*. Marco Matteoli, che negli ultimi anni si è dedicato allo studio dell'*ars memoriae* e del lullismo di Bruno (M. MATTEOLI, *L'arte della memoria nei primi scritti mnemotecnici di Giordano Bruno*, «Rinascimento», II s., XL, 2000, pp. 75-122; IDEM, *Principio di mediazione e posizioni antigerarchiche in Lullo e in Bruno*, in *La Mente di Giordano Bruno*, Atti del convegno *Il pensiero di Giordano Bruno* (Napoli, 9-12 Novembre 2000), presentazione di M. Ciliberto, a cura di F. MEROI, Firenze, Olschki, 2004, pp. 397-408), ha tradotto e commentato l'*Explicatio triginta sigillorum* e commentato la seconda sezione del primo libro, il secondo e il terzo libro del *De imaginum compositione* e la *Lettera al vicecancelliere dell'Accademia di Oxford*. Per quest'ultima è stata riprodotta la classica traduzione di Ludovico Limentani, maestro di Eugenio Garin, al quale questo volume – come quelli che l'hanno preceduto – è dedicato. Infine Nicoletta Tirinnanzi – che da tempo si occupa della gnoseologia del Nolano (N. TIRINNANZI, *Umbra naturae, L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000) – si è fatta carico delle parti più filosofiche del testo. Così ha tradotto e commentato il *Sigillus sigillorum*, e ha tradotto il primo libro del *De imaginum compositione*, commentandone la prima sezione.

Nell'introduzione intitolata «...per speculum et in aenigmate...» il lettore ha mo-

do di prendere confidenza con le prospettive interpretative che questo volume persegue. Secondo Ciliberto, l'importanza dell'*ars memoriae*, rispetto all'intera opera di un autore che «pensava per immagini» – come Bruno era stato caratterizzato da Aby Warburg in una lettera a Toni Cassirer – deve essere completamente rivalutata. Prendendo le mosse da tale convinzione – affine a quella di Warburg – questa pubblicazione si propone dunque il compito di riscoprire gli scritti di argomento mnemotecnico che, al pari di quelli magici, sono stati a torto posti ai margini della ricerca storico-filosofica bruniana, anche da parte di grandi studiosi come Felice Tocco e Giovanni Gentile. Non si tratta tuttavia di recuperare solo aspetti e testi meno curati dell'opera di Bruno, ma anche di entrare nel cuore dell'«officina» filosofica di Bruno (p. xiv), poiché «L'*ars memoriae* è qualcosa di più importante di una sorgente generativa, pur fondamentale, della 'nova filosofia': è la forma stessa della 'mente' del Nolano, la 'struttura' attraverso cui essa si esprime. Comprendere l'*ars* è dunque la via maestra – e ineludibile – per decifrare il modo in cui funziona, cercando di penetrare dentro di essa» (p. xxxv). In queste pagine Ciliberto formula dunque alcune importanti osservazioni di ordine teorico intorno all'arte del Nolano; conclude, per esempio, che è già «nelle ricerche sull'*ars memoriae* che Bruno mette a fuoco il tema dell'infinito, sulla base [...] di una precisa ontologia, senza la quale quella 'scoperta' sarebbe stata impossibile» (p. xvi). Un altro tema che scaturisce in modo significativo da questi trattati è la dialettica, eccezionalmente produttiva in Bruno, tra 'fantasia' ed 'intelletto' (p. xviii). Si elencano, in queste pagine, evidenti e importanti quesiti, sorti dalla lettura di questi scritti: quali siano stati gli sviluppi dell'arte bruniana, rispetto ai trattati parigini (compresi nel primo tomo delle *Opere mnemotecniche*) e la sua evoluzione nei *Sigilli* di Inghilterra; quale sia stata, inoltre, la risonanza dei *Dialoghi italiani* sull'*ars memoriae* nell'ultimo trattato del volume, il *De imaginum compositione*. Anche l'enigma che ha impegnato gli studiosi fin dalle ricerche della Yates, cioè come Bruno intrecciava mnemotecnica e operare magico, non viene trascurato. Insomma, alcuni nodi che vincolano la filosofia nolana al suo «pensare per immagini» sono sfiorati e messi in una nuova prospettiva, in questa introduzione, di modo che il lettore possa a ragione aspettarsi, dalla lettura del volume, nuovi contributi per risolvere alcuni dei maggiori «enigmi» della filosofia nolana.

Con l'*Explicatio triginta sigillorum* entriamo nel cuore delle innovazioni bruniane all'*ars memoriae*. Non si penetra tuttavia così facilmente in questi scritti segnati da «quel fare enigmatico» del Nolano, per il quale – secondo Tocco – «un buon terzo dei suoi trattati mnemonici non si legge senza sforzo, né sempre si è sicuri di avere colto il senso, e quando alla meglio s'è colto, si rimpiange il tempo speso e la fatica durata» (F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno, esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Successori Le Monnier, 1889, p. 101). Il commento di Matteoli apre però i sigilli e chiarisce come questo scritto costituisca «una sorta di progressiva e didattica esposizione» del «Bruno insegnante», che «inizia» gradualmente i suoi discepoli nei segreti della sua arte. I risultati del connubio fertile fra *ars memoriae* e *ars lulliana* sono spiegati in tal modo che la «logica fantastica» riceve ora un volto molto delineato. Di più, a buon diritto viene ribadito che i confini dell'utilità della mnemotecnica bruniana devono spostarsi dal puro ricordare per



includere aspetti attivi e produttivi, fino a illustrare il valore inventivo di questi espedienti e il rapporto fra *ars* e *natura* nel pensiero del Bruno.

Nell'esortazione del *Sigillus sigillorum* ci troviamo in una situazione privilegiata – rispetto a quella parigina – dove maestro e allievo si trovano direttamente a confronto (p. 431). L'intertestualità fra il brano iniziale e la *Teologia Platonica* di Ficino «getta luce meridiana sul nucleo di problemi con cui Bruno si confronta nello scrivere il *Sigillus*: è ora essenziale, infatti, mostrare come la nuova *praxis* mnemonica non sia semplice strumento per eccellere nei dibattiti, ma possa costituire, a determinate condizioni, un metodo eccezionale per cogliere e conservare la verità» (p. 442). E quel metodo consiste in un'armoniosa collaborazione tra le diverse facoltà conoscitive, che riflette il ritmo della vicissitudine, così che scala gnoseologica e scala naturale ne escano 'sincronizzate'. Qui, nel commento, non vengono messe in luce soltanto le significative discrepanze tra Bruno e Ficino, ma anche gli sviluppi dell'*ars* nolana rispetto ai trattati precedenti, come annunciato nell'introduzione: «Nel *Sigillus*, dunque, acquistano sempre maggior risalto le componenti irrazionali, oscure e insondabili della memoria, quasi gettando una luce più fosca su quella *praxis* mnemonica che, nel *De umbris*, si presenta come luogo della progressiva conquista di chiarezza e perfezione» (p. 452).

Passando al *De imaginum compositione*, il lettore è posto di fronte all'ultima pubblicazione del Nolano: anche se sono passati otto anni dall'ultima volta in cui il filosofo si è occupato di mnemotecnica *stricto sensu*, egli non ha tuttavia mai smesso di «pensare per immagini», come testimoniano scritti quali la *Figuratio aristotelici physici auditus* (1586) e la *Lampas triginta statuarum* (1591). Forse ormai, in un autore che è più maturo filosofo, le ambizioni riguardo a un 'pensiero immaginario' si sono fatte più moderate. Nel suo commento Tirinnanzi approfondisce il «rapporto ambiguo e complesso del *De imaginum* con alcune delle dottrine del *De umbris*, dalle quali il trattato francofortese intende prendere consapevolmente le distanze» (p. 885). A metà di tale percorso si situano le speculazioni dei *Furori*, «nei quali le metamorfosi dell'eroico amante avevano drammaticamente illustrato il carattere aspro e travagliato dell'esperienza che consente di cogliere la monade, istituendo così uno scarto insanabile tra le forme ordinarie della conoscenza e l'esperienza dell'uno. Dopo i *Furori*, dunque, la conoscenza dell'unità non può più essere interpretata secondo i modelli statici del *De umbris*, né può essere oltre interpretata come frutto della sola esperienza intellettuale» (p. 886). Il commento esplora quindi i diversi aspetti dell'*ars* bruniana che hanno subito nuovi orientamenti, dall'uso descrittivo di altre metafore, ai rapporti cambiati fra intelletto e fantasia (pp. 893, 896). Finite le osservazioni filosofiche del Bruno, cominciano le 'vere' pagine mnemotecniche che si chiudono con trenta sigilli. Riguardo a questi ultimi, dice il Nolano, che «viri disciplinati» dovrebbero essere capaci di capirle con una «attenta lectione»: «Heic quippe non Oedipum requiro vel Tyresiam» (p. 490). Ma subito dopo Bruno confessa che forse nessuno capirà tutto in tutti modi. E nonostante i chiarimenti degli studiosi che hanno curato quest'edizione – e non dovendo essere dei Tiresia – questo giudizio prosaico del Nolano resta forse valido ancora oggi.

Concludendo, possiamo solo rimpiangere la mancanza di alcune spiegazioni più specifiche, accanto a una serie di refusi tipografici (p. xx: 10 invece di 1; p.



437: «tras» invece di «tres», «partrem» invece di «partem»; p. 459 viene ripetuto letteralmente un brano di pp. 456-457; p. 463 «inspexis invece di «inspexit»; p. 466 «avidate» invece di «aviditate»; e alcuni errori nei riferimenti a p. 479: 181 invece di 182 e p. 480, dove manca l'indicazione della riga iniziale; a p. 956 non è corretto il numero delle lettere latine e greche). Nel capitolo *De quintuplici et simplicis progressionis gradu* che precede i quindici tipi di contrazione nel *Sigillus sigillorum*, Bruno elabora soltanto quattro gradi della progressione conoscitiva, lasciandoci vaghi – come purtroppo anche il commento – sul quinto grado (alcune indicazioni sono date però a p. 458 sgg.). Dobbiamo prendere la contrazione, come quinto grado del processo gnoseologico? Poi, Matteoli e Tirinnanzi sono consci della presenza – fin dal primo sigillo – di alcuni aspetti tecnico-operativi della Cabala, sia nell'*Explicatio* che nel *Sigillus*. Sarebbe stata un'occasione utile per approfondire questo tema – come è stato fatto da De Leon-Jones per i *Dialoghi italiani* (cfr. K. S. DE LEON-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians and Rabbis*, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1997) – anche in questi scritti. Per esempio non viene approfondito il valore della sequenza numerica del sigillo *Ad quadratum encyclium*, che Mino Gabriele aveva scelto di mettere al cuore del suo ragionamento (cfr. *Corpus Iconographicum*, p. 171 sgg.; dopo la ripartizione della città celeste nel primo sigillo p. 46, la sequenza ricorre ancora nel sigillo *ad quadratum encyclium* p. 62, nella struttura del *Sigillus sigillorum* e, di nuovo con un riferimento alla città celeste, a p. 288) e che non soltanto ricorre frequentemente nell'*Explicatio*, ma sembra anche dirigere il ritmo della seconda parte del *Sigillus sigillorum* (e quindi per Bruno non pare così priva di importanza). Anche la figura stessa (figura 3, p. 170) non è stata riprodotta correttamente, rispetto alla xilografia originale. Infine alcune lacune nella bibliografia tradiscono l'orientamento nazionale che caratterizza quest'edizione (riguardo all'arte della memoria si potrebbe pensare ai contributi di S. CLUCAS, *Giordano Bruno's De imaginum, signorum et idearum compositione: art, magic and mnemotechnics*, «Physis» 38 (2001), pp. 75-98; IDEM, *Simulacra et signacula: Memory, Magic and Metaphysics in Brunian Mnemonics*, in H. GATTI (ed.), *Giordano Bruno, Philosopher of the Renaissance*, Aldershot, 2002, pp. 251-272. Ma anche lo studio di L. CATANA, *The Concept of Contraction in Giordano Bruno's Philosophy* non è senza rilevanza per i quindici tipi di contrazione descritti nel *Sigillus Sigillorum*).

In conclusione, non sappiamo se i tre studiosi rimpiangono «il tempo speso e la fatica durata» per penetrare questi scritti criptici. Fatto è che hanno chiarito un aspetto oscuro della filosofia nolana, rendendolo accessibile a un pubblico più ampio, col merito di aprire la strada a nuovi sviluppi e valutazioni nella ricerca bruniana.

MANUEL MERTENS

GALILEO IMPRUDENTE E IRREALISTA?  
UNA NUOVA EDIZIONE DEI DOCUMENTI VATICANI  
DEL PROCESSO DI GALILEO GALILEI

NEL mese di giugno del 2009 è comparsa una nuova edizione dei documenti vaticani del processo di Galileo.<sup>1</sup> Il volume contiene un'ampia introduzione suddivisa in una prima parte storico-ricostruttiva e in una seconda in cui sono descritti gli atti processuali e ne sono narrate le vicende. Nella vera e propria sezione documentaria sono editi tutti gli atti processuali conservati negli archivi vaticani. Si tratta di 189 documenti. Rispetto all'edizione apparsa nel 1984 (*I documenti del processo di Galileo Galilei*, a cura di S. Pagano, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1984, pp. xxvii, 280), la presente è principalmente arricchita delle nuove scoperte compiute in seguito all'apertura degli archivi del Sant'Uffizio e della Congregazione dell'Indice (oggi conservati nell'Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede).

Nella prima parte dell'*Introduzione* viene ricostruito il complesso quadro degli eventi fiorentini in cui, fra il 1610 e il 1615, esplosero le polemiche contro Galileo e il suo *Sidereus Nuncius* che si conclusero con la deposizione del domenicano Tommaso Caccini al Sant'Uffizio il 20 marzo 1615 e la messa all'Indice del *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico nel marzo del 1616. La narrazione di questi eventi risulta piuttosto povera di particolari e generalmente semplificata, anche se tali limiti non impediscono al curatore di inquadrare il dato essenziale che caratterizzò i fatti fiorentini, e cioè che il risentimento nei confronti di Galileo dei «theologi» della capitale del Granducato di Toscana (primi fra tutti i frati domenicani dei conventi di Santa Maria Novella e di San Marco) dipese dalla loro decisa rivendicazione dell'esclusività del compito di interpretazione delle sacre Scritture.

La fase 'romana' della controversia sul sistema copernicano (soprattutto i nessi che collegarono Galileo a Piero Dini, Roberto Bellarmino, Giovanni Ciampoli, Federico Cesi e Benedetto Castelli) è, invece, meglio dettagliata. Per la sua ricostruzione, Pagano attinge a piene mani notizie e interpretazioni dalle biografie di Galileo di Annibale Fantoli, Michele Camerota ed Egidio Festa. La cosa è onestamente dichiarata alla conclusione della *Prefazione*, ma se si hanno la pazienza e la curiosità di confrontare alcuni passi dell'introduzione con i brani di queste opere che toccano gli stessi argomenti (i riferimenti sono sempre diligentemente indicati nelle note a pie' di pagina) non si sfugge a una sensazione di leggero avvillimento per il modo in cui sono riprese un po' troppo pedissequamente le tesi delle fonti secondarie prescelte. D'altra parte, essendo tali fonti secondarie del tutto affidabili, anche il risultato complessivo dei contenuti della narrazione risulta garantito.

<sup>1</sup> *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei (1611-1741)*, nuova edizione accresciuta, rivista e annotata da Sergio Pagano, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2009, CCLVIII, 332 pp.

Sul piano dell'analisi delle posizioni di Galileo nelle lettere copernicane e, in particolare, in quella indirizzata a Cristina di Lorena, l'interpretazione di Pagano prende le mosse dalla considerazione di un Galileo che nutre un «genuino credo cattolico» e una «quasi certezza nella concordia fra legge di fede e legge di natura, fra religione e scienza, fra il libro scritto da Dio e quello impresso nel cosmo». Da simili premesse, egli giunge inevitabilmente a una spiegazione riduzionistica dello scontro del 1615-1616 sul tema dell'eliocentrismo, che finisce per venire considerato come il prodotto di un eccesso di sicurezza da parte dello scienziato e di una sua mancanza di cautela («Se però Galileo, abituato a ragionare in termini scientifici e siderali, avesse più *modestamente* considerato come andavano le cose di Chiesa [...] si sarebbe mosso con maggior cautela», p. xxxvii: il corsivo è mio). Per spiegare quanto accadde a Roma dopo il marzo del 1615, Pagano attribuisce anche molta importanza al fatto che già nella primavera del 1611 qualche membro del tribunale dell'Inquisizione si era interessato a Galileo e alla sua cosmologia eliocentrica. Secondo questa tesi, gli avvenimenti del 1615 si configurerebbero in un certo qual modo come un ritorno a un'indagine avviata già in precedenza. Di quello che accadde nel 1611, però, sappiamo pochissimo e ne abbiamo notizia soltanto grazie a due testimonianze indirette che risalgono entrambe al 1615. Una si trova in una lettera dell'ambasciatore di Toscana Piero Guicciardini e l'altra all'interno della stessa deposizione di Tommaso Caccini. La sottolineatura dell'importanza dell'evento del 1611, nondimeno, appare giustificata e aiuta indubbiamente a comprendere meglio quanto accadde poco prima della messa all'Indice dell'opera di Copernico.

Il riduzionismo storico di Pagano emerge in modo deciso di fronte alla valutazione del cosiddetto 'precetto di Bellarmino'. Il viaggio di Galileo a Roma nel dicembre 1615 viene considerato come una mossa avventata e lo scienziato (che viene ora detto «vecchio», ma che in realtà all'epoca aveva 51 anni) è considerato imprudente e irrealista, trascinato da un ottimismo quasi cieco che lo rende incapace di percepire le distanze (che però non erano così nette come lo stesso Pagano, in base alla sua interpretazione dei fatti, vorrebbe far credere) che il Granduca sta prendendo nei confronti delle sue convinzioni cosmologiche (pp. xlviII-xlIX). Secondo Pagano, in quel momento Galileo non avrebbe tenuto «in alcun conto le perplessità che gli manifestavano gli amici» e «con il passare dei giorni appariva agli stessi suoi amici romani imprudente, quasi irresponsabile» (p. I). Questa tesi si incrocia con la concezione generale di un Galileo «buono e sincero cattolico, fiero della sua religione non meno che delle sue scoperte» e serve da prologo per far scivolare sulla ribalta la figura del 'vero' protagonista degli eventi del 1615-1616, il 'sagace' e 'cauto' cardinale Roberto Bellarmino. Quest'ultimo prima ammonì lo scienziato (sull'originalità molto discussa dell'ammonizione di Bellarmino, Pagano, seguendo soprattutto quanto sostenuto da Fantoli, non nutre alcun dubbio) e in un secondo momento, di fronte a voci che a Roma correavano incontrollate in merito a una sua abiura dell'eliocentrismo, rilasciò un «attestato autografo» che smentiva tale evento. A parere di Pagano, nel primo caso Bellarmino si dimostrò molto più benevolo dell'impulsivo Michelangelo Seghizzi, domenicano e commissario generale del Sant'Uffizio, che invece ingiunse a Galileo il precetto di

deporre l'opinione copernicana e di non insegnarla più, e nel secondo agì perché consapevole «di quanto danno potevano recare al povero Galileo quelle calunnie» (pp. LX-LXI).

La trama della ricostruzione degli eventi romani del 1615-1616 tende da una parte a presentare la corte papale come «intellettualmente povera e timorosa ad aprirsi alle ragioni della scienza» e in cui finirono per prevalere le ragioni polemiche di frati come Caccini e Seghizzi, e da un'altra a porre positivamente in evidenza l'azione di un Bellarmino cauto e (contrariamente ai frati) consapevole del doppio «amore» per la scienza e per la Chiesa che Galileo nutriva. Se, in realtà, la prima parte di tale ricostruzione è pienamente condivisibile, la seconda (quella cioè che riguarda Bellarmino) non può essere accettata per due motivi. In primo luogo, Bellarmino agì sempre in modo molto duro nei confronti di Galileo e appare improprio distinguere la sua azione da quella di Seghizzi. Come recita il documento che contiene l'ammonizione, il cardinale non si limitò a rimproverare Galileo, ma gli impose anche di abbandonare la sua opinione eliocentrica e geodinamica. Fu inoltre alla sua presenza che, poi, Seghizzi consegnò allo scienziato il minaccioso precetto (per la pubblicazione del documento, si vedano le pp. 45-46). In secondo luogo, non è assolutamente lecito dal punto di vista documentario presentare Galileo come «fiero della sua religione non meno che delle sue scoperte» e come 'amante' tanto della scienza quanto della Chiesa. Mancando del tutto dei documenti nei quali si leggano dichiarazioni che vanno davvero e sinceramente in questa direzione, una simile interpretazione ha la stessa legittimità di un'altra che sostenesse che Galileo odiava la Chiesa e per salvare la sua astronomia e la sua cosmologia copernicana non fece altro che simulare. Se proprio si fosse costretti a scegliere fra queste due ipotesi contrapposte e tendenziose, si dovrebbe comunque ammettere che (alla luce di quel poco che può essere ricavato dalla lettura dei documenti rimasti) la seconda apparirebbe più legittima della prima.

Alla ricostruzione degli eventi che portarono alla messa all'Indice del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, Pagano fa seguire lunghe sezioni dedicate al ripasso dei fatti che riguardano la polemica sulle comete e certi contenuti del *Saggiatore*. Prima di discutere della stampa del *Dialogo* e degli eventi del processo, l'interminabile riepilogo ripercorre anche i fatti del soggiorno romano di Galileo del 1624 e i contenuti della polemica nata dalla lettura del *De situ et quiete terrae* di Francesco Ingoli (un'opera che viene detta da Pagano pubblicata nel 1616, cfr. p. xcvi). Queste pagine conducono il lettore alla discussione del significato e del valore degli ormai arcinoti documenti *G<sub>3</sub>* e *EE 291* dell'Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede in cui sono trattati in forma censoria i temi dell'atomismo e della distinzione tra qualità 'prime' e 'seconde' dei corpi. Pagano fu uno dei primi (se non il primo) a rinvenire il documento *G<sub>3</sub>* e dopo l'uscita del *Galileo eretico* di Pietro Redondi (1983) ne smentì l'attribuzione al gesuita Orazio Grassi, l'avversario di Galileo nella disputa sulla natura e la posizione delle comete. In questi ultimi anni si è troppo discusso di tali documenti e in sede di risultati di ricerca anche il successivo ritrovamento di *EE 291* non è servito ad altro che a ribadire il fatto che la Chiesa non si limitò a interessarsi alla cosmologia e all'astronomia di Galileo, ma si spinse oltre, prendendo in considerazione anche le sue più

profonde teorie fisiche. Il punto ancora in discussione resta quello delle conseguenze di tale interesse non soltanto astronomico nei fatti del 1633 e nella condanna del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (dato che almeno negli anni Venti del XVII secolo, come spiega bene lo stesso Pagano, questi documenti non ebbero «alcun seguito procedurale né al Sant'Ufficio né alla Congregazione dell'Indice»). Sulla questione, tuttavia, è fortemente auspicabile che oggi gli storici si concedano una lunghissima pausa di riflessione prima di tornare ad azzardare ipotesi e teorie.

Giunto a questo punto della sua ricostruzione, Pagano si sofferma a lungo e con ragione su ciò che accadde a Roma fra il maggio e il giugno del 1630, quando Galileo, recatosi ancora una volta nella capitale dello Stato Ecclesiastico, avviò le trattative per ottenere il permesso di stampa del *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. Nella ricostruzione di Pagano non si trova niente di nuovo rispetto a quanto già noto a tutti, ma egli insiste nell'allargare il quadro degli eventi alla persecuzione degli astrologi e alla morte dell'amico di Galileo, Orazio Morandi, voluta da Urbano VIII. La ragione per cui Galileo decise, però, di non stampare più il suo capolavoro a Roma, ma a Firenze è correttamente individuata nell'improvviso decesso del principe Federico Cesi (avvenuto il primo agosto 1630 a soli 45 anni), che come capo dell'Accademia dei Lincei aveva in precedenza assicurato il finanziamento e la cura di alcune delle più importanti opere galileiane. In questa fase della ricostruzione di Pagano sale alla ribalta la figura del domenicano Niccolò Riccardi, Maestro del Sacro Palazzo e ultimo revisore dell'opera di Galileo. Pagano mette bene in evidenza le sue continue titubanze e la sua incertezza nel voler menare direttamente con Galileo la trattativa per l'*imprimatur*. A parere di Pagano, lo «scrupoloso» Riccardi sarebbe stato frenato dal fatto che «respirava nell'aria di Roma una nuova opposizione a Galileo, oppure aveva sentore dei timori di certi ambienti verso un libro che, nel poco o nel tanto, tornava a trattare delle tesi copernicane». Ma la diffidenza del domenicano era generata anche dall'incontrollabilità e dalla imprevedibilità dell'«astuta mano» di Galileo, che nel frattempo continuava a rivedere il proprio testo a Firenze in relativa autonomia.

Due paragrafi della lunga introduzione sono riservati anche alla diffusione del *Dialogo* a Roma. Fino a oggi, a parte l'immediato arrivo della copia dell'opera galileiana che l'Inquisitore di Firenze, Clemente Egidi, spedì fra la fine di febbraio e i primi giorni di marzo all'Inquisizione di Roma, si è sempre sostenuto (sulla base della documentazione a disposizione) che l'arrivo a Roma degli esemplari fu ritardato dalle misure sanitarie necessarie a prevenire l'estensione della peste che nel frattempo era scoppiata in tutto il centro Italia. Anche Pagano conferma tale tesi, ma il reperimento da parte di chi scrive questa nota di un nuovo documento (che sarà presto pubblicato) riguardante proprio l'invio a Roma delle prime copie del *Dialogo* dimostra che i fatti si svolsero diversamente. In ogni caso, in questi due paragrafi Pagano ricostruisce anche i diversi affari che Urbano VIII fu costretto ad affrontare durante i primi mesi del 1632 (in particolare quelli relativi agli eventi della guerra dei Trent'anni), giustificando in parte le sue irate reazioni alla visione e alla lettura del *Dialogo*. «A me sembra – scrive Pagano – che in questo clima vada considerata la condotta di papa Barberini nel 1632, e tanto più dopo che restò irritato, per suo conto, da quell'infelice ultimo discorso di Simplicio» (p. CLIII).

È a questo punto che l'introduzione di Pagano entra nel vivo delle fasi del processo e di quelle che immediatamente lo precedettero. Il racconto del procedimento, della condanna e dell'abiura si articola in sette paragrafi che ricostruiscono attentamente tutto il corso delle vicende (*Il 'Dialogo' al vaglio dei censori romani; Galileo convocato a Roma (23 settembre 1632); In attesa del Sant'Ufficio: «inevitabil naufragio» (13 febbraio - 11 aprile 1633); Il processo, ovvero la «travagliosa procella» (12 aprile - 21 giugno 1633); La sentenza di condanna (22 giugno 1633); L'abiura: «maledico e detesto li suddetti errori»; Diffusione della sentenza e dell'abiura in Europa*). Un ottavo e ultimo paragrafo è invece riservato alla vicenda postuma del divieto di erezione di un monumento a Galileo nella chiesa di Santa Croce in Firenze (*La temuta ombra di Galileo: il monumento a Santa Croce*). Si chiude qui la parte storico-ricostruttiva dell'introduzione di Pagano. Com'è ben noto e come lo stesso curatore del volume conferma, il nodo dell'intera questione processuale è determinato dal significato dottrinale della condanna che maturò a Roma tra la metà del 1632 e la metà del 1633. Tale significato dottrinale è comprensibile soltanto alla luce del legame degli atti dello stesso processo con il decreto della Congregazione dell'Indice del precedente 5 marzo 1616. Galileo (che pure negava il fatto a suo carico) venne condannato perché infranse il precetto che gli intimava di non tenere, non insegnare e non difendere la teoria copernicana. Anche se è pur vero che nella fase istruttoria, cioè fino all'agosto-settembre del 1632, l'esistenza di tale precetto non era nota né al papa né alla commissione che era stata istituita per analizzare il *Dialogo*, il dato di fondo resta comunque questo e nessuna delle scoperte documentarie compiute negli ultimi tempi ha modificato tale prospettiva.

Veniamo ora alla sezione dell'introduzione riguardante la storia dei documenti e alla parte del volume in cui essi sono pubblicati. La seconda parte dell'introduzione contiene prima di tutto una sofisticata descrizione del celebre manoscritto *Misc. Arm. X 204* dell'Archivio Segreto Vaticano e un'elaborata ricostruzione della sua storia. Com'è ben noto, il manoscritto *Misc. Arm. X 204* è il volume miscelaneo dove sono confluiti i procedimenti inquisitoriali contro Galileo degli anni 1615-1616 e 1632-1633. In primo luogo, Pagano fa notare che sia gli atti che riguardano la prima fase cronologica che quelli che riguardano la seconda appartenevano originariamente a raccolte più ampie, come dimostra il fatto che entrambi i gruppi documentari portano due differenti numerazioni antiche, le cui sequenze non corrispondono a quella in cui è consecutivamente ordinato il volume medesimo. Da tale dato egli aveva dedotto fin dal tempo dell'edizione del 1984 (e anche sulla scorta di quanto aveva in anni lontani affermato Antonio Favaro), che l'attuale manoscritto *Misc. Arm. X 204* doveva essere lacunoso, cioè mancante di alcuni materiali originali. In tempi recenti tale tesi è stata (pare convincentemente) messa in discussione da un altro storico del processo di Galileo, che ha tentato di dimostrare la completezza degli atti inquisitoriali presenti nel codice. Pagano, dopo avere riepilogato le ragioni di questo studioso, ritratta la propria tesi e si decide per la validità di quanto sostenuto dal suo 'avversario'. A parte piccole differenze di natura non principale, egli finisce per abbracciarne la tesi e per rivedere nettamente le proprie precedenti convinzioni.

Il curatore del volume passa poi alla vera e propria ricostruzione della movi-



mentata e complessa storia del manoscritto dell'Archivio Segreto, soffermandosi in modo particolare sulla fase francese del 'soggiorno' del codice. Egli segue anche passo dopo passo le diverse edizioni fatte dai tempi di Marino Marini (1850), individuando in quella di Antonio Favaro (1902) il momento di svolta della storia dell'ecdotica processuale. Nel volume XIX dell'*Edizione Nazionale*, lo storico padovano pubblicò per la prima volta, insieme alle vere e proprie testimonianze contenute nel manoscritto dell'Archivio Segreto (nel frattempo aperto al pubblico), anche 35 *decreta* tratti dai registri dell'Inquisizione conservati nell'Archivio del Sant'Uffizio. A parere di Pagano, tali *decreta* «mostrano con chiarezza la perfetta interdipendenza fra le due serie archivistiche (*decreta* e atti diversi) rendendo così definitivamente infondati i sospetti di falsità o di parziale falsità di taluni documenti contenuti nel volume vaticano» (p. CCXLII).

Nella sezione finale dell'introduzione Pagano illustra la natura e la provenienza degli altri manoscritti vaticani che si richiamano al processo, ma che non fanno parte della miscellanea processuale conservata all'Archivio Segreto. Si tratta di pochi documenti che appartengono ancora una volta all'Archivio Segreto (cifrati del Nunzio a Firenze Giorgio Bolognetti; una lettera del cardinale Antonio Barberini senior; le copie della condanna e dell'abiura inviate a Vienna da quest'ultimo); della serie completa dei *decreta* oggi conservati all'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede; dei documenti ritrovati da Ugo Baldini e Leen Spruit nello stesso Archivio e pubblicati nella «Rivista di storia della filosofia» nel 2001. Alla silloge Pagano aggiunge, infine, anche alcuni documenti conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, cioè dodici lettere conosciute e una non conosciuta (di Benedetto Castelli a Francesco Barberini del 28 ottobre 1638) che si collocano nell'arco degli anni 1632-1638. L'introduzione si chiude con una cronologia dell'edizione dei documenti e un'accuratissima esplicitazione dei criteri di trascrizione dei testi.

Inizia a questo punto la vera e propria serie documentaria. I documenti, accompagnati da brevi introduzioni e corredati da note a pie' di pagina, sono riprodotti secondo la loro disposizione nei manoscritti in cui si trovano conservati, rinunciando in tal modo alla loro presentazione in ordine cronologico (per l'ordine cronologico aveva, invece, optato Favaro nel XIX volume dell'*Edizione Nazionale*). Salvo poche eccezioni, essi sono altresì trascritti secondo la grafia e la forma caratteristiche degli originali. L'edizione è divisa per gruppi che si riferiscono ai luoghi di conservazione dei documenti: Archivio Segreto Vaticano: serie di documenti dal numero 1 al numero 117 (pp. 5-167); Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (ex Sant'Uffizio): serie di documenti dal numero 118 al numero 176 (pp. 171-223); Biblioteca Apostolica Vaticana: serie di documenti dal numero 177 al numero 189 (pp. 227-244). I ricchi indici che completano il volume contengono: un ordinamento cronologico di tutti i documenti editi; un prospetto comparativo delle numerazioni del volume dell'Archivio Segreto; un'ampia bibliografia; un indice dei nomi e dei luoghi e un indice dei manoscritti citati. Due gruppi di tavole accompagnano e abbelliscono il libro.

LUIGI GUERRINI



SAVERIO RICCI, *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo*, Viterbo, Sette Città, 2009 («Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche», 3), 228 pp.

CON il volume *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo* Saverio Ricci si propone di integrare il suo precedente *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma* (Roma, Salerno Editrice, 2008). Lo studioso si concentra ora – con l'abituale attenzione alle fonti, acutezza argomentativa e brillantezza stilistica – su quattro vicende processuali che, nel precedente lavoro, erano state intenzionalmente lasciate in margine: in primo luogo due processi celebri come quelli di Tommaso Campanella e Giordano Bruno, già ampiamente studiati, ma la cui conoscenza si è arricchita – grazie alla definitiva apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede – di nuovi documenti. Ai casi di questi due filosofi della Italia 'pitagorica' del Sud (p. 92) si affiancano i due processi – meno noti ma di grande interesse – relativi a Nicola Antonio Stigliola e Jan van Heeck, entrambi legati al circolo linceo di Federico Cesi.

I primi capitoli hanno carattere introduttivo, affrontando in via preliminare la questione della legittimità stessa dei tribunali della fede a 'sindacare la filosofia', e in particolare – come rileva Louis de Jancourt nella voce *Inquisition* della *Encyclopédie* – la 'saine philosophie' in nome della difesa, ormai arretrata e oscurantista, di una unica posizione, quella scolastico-aristotelica (cap. I, pp. 13-25). In realtà l'azione di controllo operata della censura romana, e in particolare dal Sant'Uffizio, è molto più variegata rispetto all'immagine divulgata in questa voce di impianto fortemente anti-papista. Al di là quindi di tali semplificazioni o appiattimenti interpretativi, Ricci ritiene in primo luogo essenziale indagare il nodo tra eresia e filosofia e l'altrettanto complesso rapporto tra teologia e filosofia. Il panorama delle misure adottate dalla Chiesa rispetto alla attività filosofica e ai tanti *errores philosophorum*, è quindi delineato nei tre capitoli successivi, che percorrono con rapidità e al contempo con esemplare chiarezza i provvedimenti medievali, quelli di età rinascimentale e infine della Controriforma, con puntuali riferimenti a definizioni dei concetti stessi di eresia e di errore fornite in trattati teologici, bolle papali e manuali inquisitoriali come il *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich e la sua rielaborazione cinquecentesca dovuta a Francisco Peña, secondo i quali la matrice o le premesse delle molteplici eresie e dei loro errori possono risiedere anche in una visione filosofica (capp. II-IV, pp. 27-72). Nel successivo cap. V – *Il 'personale' del Santo Uffizio e la filosofia* (pp. 73-89) – Ricci individua, pur nella compattezza della immagine 'esterna' della Suprema Congregazione – oscillazioni e dialettiche interne nell'orientamento non solo dei grandi protagonisti – Giulio Antonio Santori, Francisco Toledo e Roberto Bellarmine – ma anche del ceto dei consultori del Sant'Uffizio, figure, come giustamente si osserva, solo «apparentemente secondarie» (p. 87). È questo lo sfondo necessario alla piena comprensione delle vicende processuali di Bruno, Campanella, Stigliola e van Heeck, a cui è dedicata la parte centrale e più ampia del volume, processi che se pur ebbero «origini diverse, e diverse città di sfondo», come diversi furono i loro andamenti e esiti (p. 91), sono strettamente collegati e ricchi di tratti comuni,

fin dal condividere identiche difficoltà documentarie, a causa della dispersione subita dall'archivio della Congregazione in epoca napoleonica (capp. v-xiii, pp. 73-201). Nella rigorosa ricostruzione che segue, sorretta da un ricco apparato di note che guida sia alla consultazione delle fonti sia a ulteriori approfondimenti bibliografici, Ricci illustra «la varietà delle circostanze e delle personalità, e della diversa modulazione di atteggiamenti e posizioni di censori e inquisitori» (p. 218), e tale varietà emerge in modo ancora più chiaro grazie alla scelta dell'autore di esporre questi casi inquisitoriali nella loro stessa sovrapposizione cronologica. Nel 1595 Bruno, Campanella e Stigliola sono reclusi nel medesimo carcere del Sant'Uffizio, in un intreccio di denunce, imputazioni, interrogatori e condanne, a cui si aggiunge, qualche anno più tardi, il procedimento a carico di Jan van Heeck. Un intreccio a cui corrisponde, in questa felice soluzione espositiva, quello ancora più fitto e complesso delle posizioni, dei dubbi e delle decisioni sostenuti e espressi all'interno della Congregazione, in un continuo oscillare tra moderazione e intransigenza, pur nella applicazione di rigide norme e di un identico meccanismo procedurale. Ma, conclude Ricci, pur attraverso tale varietà di atteggiamenti e sullo sfondo di una generale crisi della cultura tradizionale, «questa storia una 'logica' e una 'continuità' la rivela. La verità su qualunque materia, inclusa quella 'naturale' è patrimonio della Chiesa; gli *errores philosophorum* [...] devono essere accertati e se del caso puniti nei loro ripetitori e assertori, nel rispetto delle forme giuridiche della Chiesa e del tempo» (pp. 218-219). Saverio Ricci invita, quindi, a riflettere sulla questione della coerenza e della organicità dell'azione della Chiesa romana nei confronti della attività filosofica, senza dimenticare che è il cristianesimo stesso a porsi come filosofia, e come filosofia vera, «la prima nella storia, tuttavia, a dotarsi di tribunali e di censori» (p. 220).

MARGHERITA PALUMBO

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,  
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

*Jacob Böhmes Weg in die Welt. Zur Geschichte der Handschriftensammlung, Übersetzungen und Editionen von Abraham Willemsz van Beyerland*, Herausgegeben von Theodor Harmsen, Amsterdam, In de Pelikaan, 2007, 544 pp.

NEL 2007 la Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam, fondata da Joost Ritman, ha festeggiato i suoi primi cinquant'anni di esistenza con una mostra su Jacob Böhme (1575-1624). L'iniziativa si è concentrata sulla figura di Abraham Willemsz van Beyerland (1586-1648), mercante e protagonista della Chiesa Vallone ad Amsterdam, il primo collezionista dei manoscritti originali e di copie antiche delle opere di Böhme, e poi traduttore ed editore delle stesse. Nel giro di vent'anni – a partire dal 1630 circa – van Beyerland pubblicò e tradusse in nederlandese quasi tutte le opere di Böhme, prima ancora che esse furono pubblicate in tedesco. Per la mostra, la sua collezione di autografi e stampe antiche è ritornata per la prima volta quasi al completo ad Amsterdam. Il volume pubblicato in occasione della mostra, primo risultato di un più ampio progetto di ricerca intitolato *Bestandsaufnahme und Geschichte des Jacob-Böhme-Handschriften-Fonds*, si articola in quindici contributi e una parte documentaria (repertorio biografico, una cronologia di Böhme, le sue opere e la loro edizione, nonché schede sulle opere esposte). Oltre agli interventi introduttivi di Ritman padre e figlia, il volume presenta lavori di vari studiosi, anche se un gruppo significativo di contributi è di Carlos Gilly, noto esperto di studi böhmiani, che in quattro saggi discute la storia e la tradizione dei manoscritti di Böhme, la diffusione dei suoi scritti in Germania e nella Repubblica olandese, l'origine e gli sviluppi della raccolta manoscritta di van Beyerland, e infine la storia delle biografie böhmiane di Abraham von Frankenberg. Altri contributi riguardano ancora la biografia di Böhme (Gerhard Wehr), le vicende delle traduzioni di van Beyerland (Frank van Lamoen), l'inventario della sua biblioteca (Govert Snoek), la prima edizione delle opere nel 1682 (Frans Janssen), le illustrazioni di Michael Andreae (ancora van Lamoen), i manoscritti comprati da Willem Gozewijn Huygens dopo la morte di van Beyerland (José Bouman e Frank van Lamoen), i suoi seguaci inglesi a Linz (Günther Bonheim) e la storia del loro archivio dal 1941 a oggi (Matthias Wenzel). Senza l'intervento di Beyerland e la sua cerchia (Abraham von Sommerfeld, Ehrenfried Hegenicht e Michael le Blon, i quali collaborarono con Beyerland per far arrivare i manoscritti del filosofo tedesco ad Amsterdam e preservarli dalla loro dispersione), la fortuna di Böhme sarebbe stata molto diversa. I saggi menzionati contribuiscono a ricostruire la storia della collezione e della diffusione dei manoscritti nel secolo XVII e

dopo la morte di van Beyerland, analizzando inoltre i rapporti intricati tra la tradizione manoscritta e le edizioni a stampa (1682, 1715 e 1730 – quest'ultima ancora l'edizione standard in tedesco). Il volume raccoglie anche un certo numero di fonti storiche (lettere, cataloghi, liste di manoscritti) utili per una futura edizione critica, che richiederebbe un lavoro sulle prime stampe, spesso rarissime, e di tutto il materiale manoscritto sparso per l'Europa: nella Oberlausitzische Bibliothek der Wissenschaften di Görlitz, nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, nella Biblioteka Uniwersytecka di Wroclaw e nella Bibliotheca Philosophica Hermetica di Amsterdam.

L. S.

★

CHRISTOPH RESKE, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007 («Beiträge zum Buch- und Bibliotheksweisen», 51), xxxii-1090 pp.

UNO dei repertori indispensabili per le ricerche sugli stampatori tra Cinquecento e Seicento in area di lingua tedesca è stato finora *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet* di Josef Benzing (Wiesbaden, Harrassowitz, 1963; 1982<sup>2</sup>), meglio noto come «il Benzing». Christoph Reske dell'Institut für Buchwissenschaft presso l'Università di Magonza ne presenta un completo rifacimento che, pur mantenendo l'impostazione interna del repertorio di Benzing, è triplicato rispetto al volume precedente. Dei 2662 stampatori per 381 luoghi di stampa considerati, sono registrati – rispetto a Benzing – 181 stampatori finora sconosciuti in relazione a 21 nuovi luoghi di stampa, nonché altri 326 stampatori che rilevarono officine già esistenti nel Seicento, pur essendo attivi solo nel Settecento (cfr. *Vorwort*, pp. vii-x). Il notevole accrescimento del repertorio è però soprattutto dovuto alle aggiunte di considerevole entità rispetto alle 'entrate' del Benzing. Come rileva l'autore, l'impostazione del lavoro non si limita solo «a servire come repertorio sui periodi e i luoghi di stampa, ma spesso offre anche uno sguardo approfondito sulla sfera di lavoro dei singoli stampatori, delle dinastie e dell'intero ramo professionale, così come sulla realtà della vita dell'epoca e sul mondo intellettuale quale emerge tra l'altro dalla produzione libraria» (ivi, p. vii). L'impostazione del volume segue un ordinamento alfabetico per luoghi di stampa: nelle voci sono indicate notizie essenziali di carattere storico sul luogo – appartenenza nazionale odierna, data della prima stampa, momenti importanti della storia del luogo quali la fondazione di un'università ecc. – ed eventuali varianti grafiche del luogo, anzitutto forme latine; segue una bibliografia cronologica sulla storia della stampa del luogo, che spesso rinvia all'ampia bibliografia di carattere generale (pp. xv-xxx). All'interno delle voci seguono poi gli articoli sugli stampatori nell'ordine cronologico della loro attività nel luogo in questione, con indicazioni bibliografiche specifiche. Rispetto a Benzing, Reske ha potuto incorporare all'incirca 2000 nuove pubblicazioni degli ultimi quarant'anni sulla

storia della stampa in area tedesca nonché fonti primarie, tra l'altro per le città di Francoforte sul Meno e Norimberga (cfr. *Vorwort*, p. viii). Lo studioso si è potuto inoltre basare sui repertori bibliografici più recenti riguardanti la stampa del Cinquecento e Seicento, il *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts* (VD 16), 25 voll., Stuttgart, 1983-2000 (anche on-line), e quello omonimo per il XVII secolo (VD 17; on-line), repertori che registrano i titoli delle stampe per autopsia; Reske ha quindi provveduto a indicare per le stampe da lui registrate i rispettivi numeri di identificazione nei repertori suddetti. Alcune delle voci nel volume assumono anche carattere monografico: quelle sulle città di Lipsia (pp. 514-546), Francoforte sul Meno (pp. 223-266), Colonia (pp. 421-482) e soprattutto Norimberga (pp. 654-748) sono tra le più ampie. Chiude il repertorio un indice degli stampatori, che include anche i proprietari di officine di stampa e i capi tecnici delle officine (*Faktoren*), non però i *Verleger*, ad eccezione dei casi in cui un'officina ha continuato l'attività in funzione editoriale. Sono per esempio registrati gli stampatori delle opere di Tommaso Campanella apparse su suolo tedesco, quali Johann Bringer (Francoforte) per il *Prodromus*, 1617 (p. 250 e non p. 280, come indicato nell'indice del volume), Egenolff Emmel (Francoforte) per il *De sensu rerum*, 1620 e la *Civitas Solis*, 1623 (p. 251) ed Erasmus Kempfer (Francoforte) per l'*Apologia pro Galileo*, 1623 (p. 250), ma manca Gottfried Tampach (Francoforte), editore delle stampe menzionate nonché della *Realis philosophia epilogistica*, 1623. Bisogna quindi fare i conti con la spesso non facile distinzione tra stampatore ed editore per il periodo in questione (cfr. *Vorwort*, p. viii), e forse alcuni non addetti ai lavori troveranno da ridire sull'impostazione del repertorio, per altro rigoroso nei rinvii interni e impreziosito da un glossario e indice delle abbreviazioni (pp. xi-xiv). Certo il volume è di grande utilità: esso si distingue per la ricerca minuziosa, per l'accuratezza e la ricchezza di informazioni, sostituendosi a pieno titolo al «Benzing».

D. v. W.

★

*Aristotele e la tradizione aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale.* Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 12-14 giugno 2008, a cura di Ennio De Bellis, Soveria Mannelli, Rubettino, 2008, 506 pp.

IL volume raccoglie gli Atti del secondo Convegno Internazionale di studi sull'aristotelismo, organizzato dal Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica, diretto da Enrico Berti, cui aderiscono l'Università di Padova, l'Università della Calabria, l'Université de Bourgogne, l'Università degli Studi di Palermo, l'Università di Verona e l'Università del Salento. Fittissimo di interventi, il Convegno si è articolato in ben trentatré relazioni, dalle quali è emersa la forte consistenza, nonché la costante persistenza della tradizione aristotelica lungo tutto l'arco dello svolgimento del pensiero filosofico occidentale.

Le relazioni, dedicate alla lettura e alla interpretazione dei testi, vertono quasi esclusivamente sui libri della *Metafisica*. Pregevole, a tal proposito, la relazione di

Marcello Zanatta sugli *Enti fisici e enti matematici in Aristotele*, che mostra come la natura ontologica degli enti fisici sia definita non in rapporto agli enti matematici, ma ai manufatti dell'arte e agli enti tecnici. Patrizia Laspia e Rita Salis si soffermano, invece, su due distinti passi della *Metafisica* per individuare rispettivamente nella irriducibilità della sillaba ai suoi componenti un principio di spiegazione delle sostanze immateriali e nella Diade e nell'Uno il principio di generazione dei numeri. Silvia Fazzo compie un'accurata indagine sulla tradizione esegetica del libro *Lambda* della *Metafisica*, mentre Francesco Piazza, nell'intento di colmare una lacuna negli studi sul pensiero aristotelico, individua nella *Retorica* una topica delle emozioni. Michel Bastit approfondisce all'interno della metafisica il tema della relazione tra sostanze evitando di interpretarla come una relazione analoga a quella tra sostanza e accidente. La presenza di Aristotele nel pensiero antico e medievale è oggetto di studio in diversi interventi. Francesco Fronterotta si sofferma sulla concezione aristotelica della *noesis noeseos* per mostrare come essa sia divenuta oggetto di rilievi critici nella tradizione medio-platonica e neoplatonica; Luca Parisoli ritiene che l'operazione di cristianizzazione dello Stagirita non fu condotta nel Medioevo solo da Tommaso, ma anche da Duns Scoto, il cui volontarismo non è incompatibile con la dottrina aristotelica, e infine Agnes Bastit-Kalinowska mostra come nel libro A della *Metafisica* si delinei un superamento del *phthonos* divino, che avrà poi fortuna nel neoplatonismo e nel pensiero cristiano di Ireneo. Un cospicuo gruppo di relazioni è dedicato alla presenza della componente aristotelica nel pensiero umanistico e rinascimentale. Tra queste vanno segnalate, oltre alla magistrale indagine di Cesare Vasoli sullo strumentalismo logico zabarelliano, le ricerche di Eva del Soldato sul *De piscibus* di Simone Porzio, quelle di De Bellis su Vernia, di Mario Carparelli su Vanini, di Luana Rizzo su Ficino, di Daniela Rugge su Girolamo Capivacci, di Adele Spedicati su Angelo Thio, di Brian Copenhaver sulle critiche di Valla a Boezio, di Elisa Cuttini su Savonarola, nonché le stimolanti relazioni di Fabrizio Lelli sulla confluenza di cabala e aristotelismo in alcuni pensatori ebrei (Avraham ben Mer'ir De Balmes e Dawid ben Yehydà Messer Leon), attivi soprattutto in area napoletana, e di Giuliano Tamani sui traduttori ebrei di testi aristotelici (De Balmes, Jacob Mantino, Paolo Ricci e Vitale Nisso). Più articolato appare il panorama ermeneutico in relazione alla nascita del pensiero e della scienza in età moderna. Sul versante della linea di continuità tra aristotelismo e modernità si collocano le relazioni di Riccardo Pozzo che segnala l'influenza dello Stagirita sulla evoluzione del concetto di soggettività, di Cristina Rossitto che rileva la notevole fortuna dei *Mechanica* nella tradizione scientifica, di Marco Sgarbi, che riallaccia la rivoluzione copernicana operata da Kant alla diffusione dell'aristotelismo padovano in Germania, di Vanna Gessa Kurtschka, per la quale il carattere antimoderno e conservatore della filosofia pratica di Aristotele e di Vico è frutto di una mera misinterpretazione del significato di fantasia nei due autori, di Santo Burgio, pone in evidenza le matrici aristoteliche dell'etica probabilistica del Seicento, di Sandro Ciurlia, che sottolinea la forte presenza del pensiero aristotelico-zabarelliano nel giovane Leibniz. Sul versante opposto, caratterizzato da una più o meno accentuata linea di discontinuità – se non addirittura di conflitto e di opposizione – tra tradizione aristotelica e pensie-

ro moderno, si situano le relazioni di William Shea, che pone in evidenza come nei *Dialoghi sui massimi sistemi* l'aristotelismo di Simplicio sia preso in esame da Galilei solo per essere oggetto di derisione. Non diverso il taglio dell'intervento di Fabio Minazzi che, pur individuando uno specifico nucleo di aristotelismo galileiano, pone l'accento sugli elementi innovativi e rivoluzionari dell'epistemologia dello scienziato pisano. Franco Biasutti compie un'indagine sulle fonti aristoteliche utilizzate da Spinoza, senza fare a meno, però, di rimarcare come il pensiero moderno muova da una destrutturazione delle strutture concettuali dell'aristotelismo. Analoga pozione assume Francesco Paolo Raimondi, il quale mostra come alle soglie del pensiero moderno, Vanini operi all'interno dell'ossatura della filosofia dello Stagirita profonde trasformazioni di concetti quali quelli di forma, materia, atto, anima, elemento, intelletto. Un gruppo di studiosi spinge, infine, l'indagine sull'aristotelismo fin nel cuore del Novecento. A tale proposito è necessario segnalare le relazioni di Demetra Sfendoni-Mentzou, che propone un parallelismo tra l'opposizione aristotelica al rifiuto eleatico del movimento e il superamento da parte di Prigogine degli elementi di staticità della cosmologia newtoniana; quella di Pio Colonnello, che sottolinea come Martin Heidegger si sia confrontato con il pensiero aristotelico fin dalla *Vorlesung* svolta a Friburgo nell'anno accademico 1921-1922, e quella di Giuseppe D'Anna, il quale mostra come nel tentativo di Nicolai Hartmann di riattualizzare il problema dell'essere in senso critico-realista il confronto con la filosofia dello Stagirita sia costante.

F. P. R.

★

SILVIO BARSÌ *La battaglia di Lepanto e il «De bello turcico» di Bernardino Leo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, 320 pp.

SEGUENDO lo spunto apocalittico di Huntington, il dibattito sullo scontro di civiltà ha stimolato e influenzato anche la riflessione storica circa il percorso di incontro e scontro con l'Islam, dal Medioevo a oggi. I positivi frutti nati da questo confronto tra cristianesimo e Islam sono ormai noti così come sono conosciuti i momenti di scontro politico che nulla hanno a che vedere con la questione religiosa. Interessati a tutelare interessi commerciali e accordi politici, con silenzio assordante i sovrani cristiani degli Stati europei risposero agli appelli ripetuti dei papi a intraprendere la crociata in età moderna già prima della caduta di Costantinopoli. Solo nel 1571, con la battaglia di Lepanto l'Europa cristiana sembrò riunirsi (e vincere) contro l'Impero ottomano e proprio a questo evento, cui non seguirono però coerenti progetti di pace, sono stati recentemente dedicati diversi contributi: da quello di Niccolò Capponi (*Lepanto 1571. La lega santa contro l'impero ottomano*, Milano, Il Saggiatore, 2008) a quello di Cecilia Gibellini (*L'immagine di Lepanto. La celebrazione della vittoria nella letteratura e nell'arte veneziana del Cinquecento*, Venezia, Marsilio, 2008) e infine questo di Barsi che presenta la traduzione di un'opera interessante di Bernardino Leo. Grazie ad alcuni documenti d'archivio, si approfondisce la ricostruzione biografica dell'autore del *De bello turcico*,



edito nel 1573 e inoltre, si individuano le fonti negli *Avvisi* di Roma. Traduttore dell'Iliade, Leo propone una lettura entusiastica della battaglia di Lepanto, individuando nell'evento inequivocabili segni del favore divino (p. 214), che avrebbero dovuto incitare a riprendere la battaglia contro l'Impero Ottomano. Tre poesie di Leo erano già state incluse da Pietro Gherardi nella silloge poetica della vittoria (*In foedus et victoriam contra Turcas*, Venezia 1572): lì il poeta coglie anche la riluttanza dei sovrani europei a raccogliere gli inviti a schierarsi contro gli Ottomani. Pur con alcune, notevoli, ingenuità proprie di cultori ed eruditi incerti o disinvolti nell'uso della bibliografia (pari sono i contributi di Braudel e del senator Cervone?), Barsi si muove, talvolta con innocente stupore, nei meandri della ricerca storica: del privernate Bernardino Leo, riesce comunque a dare testi e strumenti utili per la ricostruzione di uno dei momenti fondamentali della storia europea.

M. V.

★

LEO CATANA, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden, Brill, 2008 («Brill's Studies in Intellectual History», 165), xx, 384 pp.

IL volume si propone di identificare origine, natura e influenza del concetto storiografico di 'sistema di filosofia', nonché di discutere forza e limiti di tale concetto come punto di partenza di un dibattito sul metodo nella storia della filosofia (*Introduction*, pp. 1, 7). Il concetto di 'sistema di filosofia' fu introdotto sistematicamente da Johann Jacob Brucker nella sua *Historia critica philosophiae* (1742-1744) – sulla scorta delle precedenti riflessioni di Christoph August Heumann – quale cardine metodologico della storiografia filosofica. Quest'ultima si autolegittimerebbe in virtù del suo carattere 'sistematico'; viceversa, vengono considerati solo pensatori che abbiano elaborato un qualche 'sistema di filosofia'. Per Brucker, tale concetto sarebbe caratterizzato da quattro aspetti costitutivi: 1) il sistema filosofico è autonomo rispetto ad altre discipline; 2) le dottrine espone nei diversi ambiti della filosofia possono essere dedotte da uno o pochi principi; 3) quale sistema autonomo, esso comprende tutti gli ambiti della filosofia; 4) le dottrine espone dei diversi ambiti filosofici sono coerenti tra di loro (pp. 32-33, 50-51). In sette capitoli, l'A. discute dapprima il concetto di 'sistema di filosofia' nella storiografia filosofica di Brucker, nonché il suo impatto sui concetti correlati di eclettismo e sincretismo (cap. 1). Il secondo capitolo esamina l'interpretazione bruckeriana della filosofia di Bruno, considerato il primo filosofo eclettico ad aver elaborato un suo personale 'sistema di filosofia'. Il terzo capitolo passa in rassegna l'esposizione bruckeriana delle filosofie di Talete, Platone e Aristotele. Come per l'interpretazione del pensiero di Bruno, così anche per l'interpretazione di questi autori antichi l'A. giunge alla conclusione che Brucker – più che 'ricostruire' – 'costruisce' delle filosofie precedenti, sovrapponendo a esse il concetto storiografico di 'sistema di filosofia' a loro del tutto estraneo. Un'ulteriore differenza tra la filosofia bruniana e l'esegesi bruckeriana di essa emerge con l'analisi dell'ermeneutica

biblica di Bruno (cap. 4), mentre una netta separazione tra teologia e filosofia sottenderebbe il concetto bruckeriano di sistema di filosofia, in Bruno non si darebbe tale distinzione. L'A. ne identifica l'origine nel ricorso di Brucker a Melantone; l'autoconsapevolezza protestante troverebbe per di più espressione nella periodizzazione bruckeriana della storia della filosofia, in cui la Riforma – soprattutto sulla scia di Heumann – assumerebbe un ruolo fondamentale come primo catalizzatore di una filosofia eclettica. Al tempo stesso, il concetto di 'sistema' sarebbe riconducibile alla riforma metodologica della filosofia ad opera di Bartholomäus Keckermann (cap. 5). Dopo una panoramica storica dell'influenza del concetto di 'sistema di filosofia' nella storia della filosofia successiva, da Tennemann a Hegel, da Cousin a Cassirer (cap. 6), nel settimo capitolo si discute la legittimità di tale concetto sullo sfondo della critica recente, presentando un *excursus* sui modelli di storiografia filosofica di Gadamer – considerato come canto del cigno di una storiografia filosofica ormai sempre più problematica (p. 304) – e di Quentin Skinner, modello cui viene riconosciuta una certa validità limitatamente all'ambito della filosofia morale e politica (p. 329). In considerazione dei molteplici problemi sorti in seguito all'adozione del concetto di 'sistema di filosofia', l'A. argomenta a favore di un definitivo abbandono di tale concetto.

D. v. W.

★

*Daniel Ernst Jablonski – Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, hrsg. von Joachim Bahlcke und Werner Korthaase, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 («Jabloniana – Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit», 1), xiv, 560 pp.

LA miscellanea, dedicata al pensiero e all'attività culturale di Daniel Ernst Jablonski sullo sfondo del dibattito politico, religioso e scientifico del suo tempo, inaugura al tempo stesso una nuova collana («Jabloniana»), che pone esplicitamente l'accento sulla dimensione europea della storia culturale della prima età moderna. I «Jabloniana» intendono essere un forum per monografie, miscellanee ed edizioni di fonti primarie con un approccio alla storia culturale europea tra Sei-Settecento che si iscriva in un orizzonte interdisciplinare, pluridimensionale e multiprospettico (Joachim Bahlcke, Alexander Schunka, *Editorial*, pp. v-vi). Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), teologo protestante dall'orientamento ecumenico e predicatore di corte nella Brandenburg-Prussia luterana con la sua casata regnante di confessione riformata, vescovo esterno dell'Unità dei Fratelli Boemi nella Lituania polacca, fu storico della Chiesa, editore, filologo e traduttore di opere letterarie di lingua inglese. Organizzatore scientifico e, non per ultimo, nipote diretto di Comenio, Jablonski incarna in maniera esemplare la vita culturale del suo tempo; un'epoca in cui i rapporti culturali non si limitavano ai confini politici, religiosi o linguistici, ma si estendevano, tramite una fitta rete epistolare multilingue, in tutto il territorio europeo. Nel volume, si cerca quindi di illuminare la variegata attività di Jablonski, ponendone l'accento su alcuni ambiti significa-

tivi quali politica, scienza e religione, avvalendosi della cooperazione della «Deutsche Comenius-Gesellschaft» di Berlino, della «Leibniz-Edition» di Potsdam e della «Jablonski-Forschungsstelle» di Stoccarda (Joachim Bahlcke, Werner Korthaase, *Vorwort*, pp. XI-XIII).

Le tre sezioni del volume comprendenti ventuno contributi (maggiore spazio occupa l'ambito politico) sono precedute da un'ampia panoramica sulla storia trecentenaria della recezione di Jablonski e sulle sue prospettive attuali (sezione I: Joachim Bahlcke). In tale sezione si propone una scelta di risultati e questioni aperte delle diverse ricerche storiografiche nazionali, al fine di mettere in rilievo il significato europeo di Jablonski attraverso l'evidenziazione dei rapporti intellettuali dal punto di vista geografico. Di contro alla posizione di Theodor Mommsen, che nella sua famigerata lettera *An die Deutschen in Österreich* del 1897 qualificò i cechi come «apostoli dell'imbarbarimento», al centro della storiografia ceca si poneva – e si pone a tutt'oggi – la valorizzazione di Jablonski come fautore dell'*Unitas Fratrum* e come erede spirituale di Comenio. Un quadro diverso presenta la storiografia polacca, la quale – in ragione della specifica situazione politica e religiosa della Polonia – solo a partire dall'Ottocento ha volto lo sguardo verso la storia del Protestantismo su suolo polacco, privilegiando però in genere lo studio del Cinquecento, per poi accentuare, negli ultimi decenni del Novecento, l'interesse per il teologo, percepito anche come figura dell'identità nazionale polacca. La storiografia tedesca, invece, ha posto al centro dell'attenzione sin dai primi contributi settecenteschi soprattutto la figura di Jablonski come teologo dell'unione protestante, e ciò sia prima sia dopo l'Unione ecclesiastica prussiana del 1817. Gli studi biografici e documentari su Jablonski – in particolare di Ján Kvačala, Hermann Dalton e Adolf Harnack – raggiunsero l'apice intorno al 1900. Dal secondo dopoguerra, la recezione di Jablonski si diversificò alquanto: mentre la storiografia nella Repubblica democratica tedesca poneva in rilievo il significato culturale di Jablonski per i rapporti slavo-tedeschi, quella della Repubblica federale evidenziava anzitutto la sua attività di teologo prussiano. Solo in tempi molto recenti si è cercato di riannodare i rapporti intellettuali tra Est e Ovest a lungo interrotti.

La dimensione politica, nella tensione tra Chiesa, Stato e vita pubblica europea (sezione II), incide in varia misura sui rapporti di Jablonski con esponenti del governo e del clero della Brandenburg-Prussia e di altri Stati tedeschi ed europei. Ogni sforzo ecumenico va considerato nel contesto dello Stato triconfessionale prussiano – a maggioranza luterana –, le cui classiche opposizioni tra protestanti e cattolici, tra luterani e riformati e tra pietisti e ortodossi costituiscono lo sfondo sociale e religioso che sta alla base di una politica dall'orientamento unitario-protestante e a favore di una moderata tolleranza religiosa (Hans-Christof Kraus). Trovano così particolare attenzione le aspirazioni ireniche di Jablonski nel quadro della politica prussiana: nei suoi contatti con Hannover e Inghilterra (Alexander Schunka) – anche in relazione all'attività di Jablonski quale membro della «Society for Promoting Christian Knowledge» (Sugiko Nishikawa) –, con i protestanti in Polonia (Marta Bečková) – in particolare la sua reazione al Tumulto di Thorn del 1724 (Martina Thomsen) – e con August Hermann Francke (Hannelore Lehmann), nonché i suoi sermoni 'politici', tesi all'esposizione di un rapporto

armonico tra dimensione religiosa e vita politica espresso nella sovranità monarchica (Esther-Beate Körber). Nella terza sezione, dedicata alla dimensione religiosa, si approfondiscono tematiche quali l'irenismo confessionale e l'unione tra le Chiese protestanti da un'angolazione più specificamente teologica. L'originalità dell'attività di Jablonski come teologo e predicatore troverebbe espressione in un amalgama tra vicinanza a istanze pietistiche, affinità con l'incipiente *Aufklärung* – con l'affermazione di una visione storica della Bibbia anche sul piano biblico –, ampliamento dell'orizzonte confessionale, dogmatismo sul piano dottrinale, ma anche critica di una rigida ortodossia così come di un razionalismo critico della religione (Wilhelm Hüffmeier). L'impegno teologico di Jablonski si esprime anche nelle sue intenzioni ecumeniche che lo univano a Leibniz nel promuovere l'iniziativa di un'unione delle Chiese protestanti (Hartmut Rudolph), cercando tra l'altro, nel suo carteggio con Leibniz – la cui importanza è evidenziata dalla sua pubblicazione già nel 1745 –, di avvicinare le posizioni controverse sull'eucaristia (Claire Rösler). Tali intenzioni ecumeniche favorivano i contatti con i Fratelli Boemi, con la Chiesa anglicana (Colin Podmore) e con gli Herrnhutiani di Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (Irina Modrow). Chiude la sezione una riflessione sulle prospettive attuali dei 'suggerimenti irrisolti' di Jablonski circa un'ermeneutica dell'intenzionalità ecumenica che riconduca gli elementi delle diverse tradizioni riformate nella sfera di un loro ripensamento spirituale creativo in vista di un'ecumene universale (Manfred Richter). La quarta sezione, incentrata sull'ambiente intellettuale della *Frühauflklärung* e sulla sua organizzazione scientifica, prende le mosse da una rivisitazione del rapporto tra Comenio e Jablonski, valutandone influenza, continuità ed evoluzione rispetto ai tre ambiti tematici della fondazione della Società brandenburghese delle scienze, dell'unione delle Chiese protestanti e della collaborazione con scienziati ebrei (Werner Korthaase). Altri due contributi approfondiscono l'impegno di Jablonski come cofondatore della Società brandenburghese delle scienze (Leonhard Stroux) nonché i contatti di quest'ultima con il mondo erudito lipsiense (Detlef Döring). Viene inoltre documentata l'attività filologica di Jablonski, notoriamente legata alla filologia antico-testamentaria e agli studi ebraici, attività che diede i frutti più significativi in un'edizione della *Biblia Hebraica* del 1699 (Susanne Talabardon) e in due edizioni del Talmud babilonese, cui Jablonski partecipò economicamente (Reimund Leicht). Valorizzando pensiero e attività multiformi di Jablonski, mediatore culturale tra occidente e oriente europeo in un'età di transizione, la presente miscellanea offre un valido contributo al dibattito sui fondamenti della civiltà europea.

D. v. W.

★

CARLO DE FREDE, *Levia gravia historica* (Piccoli scritti), a cura di Roberto De Frede, Roma, Edizioni Associate, 2008, 488 pp.

**P**OCO dopo la scomparsa di Carlo De Frede (1922-2008), è uscita una raccolta di articoli del compianto studioso napoletano: intitolato *Levia gravia historica*, il

volume – curato dal nipote Roberto De Frede, a sua volta studioso e intenditore di cultura partenopea – offre una visione d'insieme degli interessi, riflessioni e preoccupazioni del grande storico, critico e studioso. Il libro è composto da sessanta contributi di vario tipo: recensioni, prefazioni e articoli per riviste specialistiche e per giornali, ripresi e rivisitati dall'autore; essi rispecchiano i molteplici interessi che hanno occupato De Frede lungo la sua vita. In qualche modo il libro funge da celebrazione e testimonianza di una vita dedicata alla storia, alla storia delle idee e in generale alla cultura.

Gli articoli sono frutto di cultura ed esperienza maturate durante vari decenni in cui De Frede fu archivista presso l'Archivio di Stato di Napoli e docente di Storia moderna presso l'Università Orientale della città. De Frede è conosciuto soprattutto come studioso di questioni culturali e religiose in età moderna, nonché autore di libri come *Il Tribunale della Vicaria. Scene di vita, di dolore, di morte nella Napoli spagnola* (1999), *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano* (1999), *Nella Napoli aragonese* (2000), *Docenti di filosofia e medicina nella Università di Napoli dal secolo XV al XVI* (2001), *La crisi del Regno di Napoli nella riflessione politica di Machiavelli e Guicciardini* (2006), ma la raccolta presenta il lavoro di un intellettuale a suo agio in vari campi di ricerca e rispetto a periodi storici molto diversi fra di loro. La maggior parte degli scritti riguarda aspetti culturali, letterari e spirituali tra Quattrocento e Cinquecento; si vedano, per esempio *I primi due libri della Storia d'Italia del Guicciardini* (pp. 99-110), *La storia della Riforma in Italia* (pp. 141-146), *Un'edizione camuffata del Beneficio di Cristo?* (pp. 147-149), *Un giovane nolano del '500 martire della fede* (pp. 391-394) e *Il veleno della quiete* (pp. 183-190). Tuttavia, allo stesso tempo De Frede dedica pagine acute all'antichità e perfino al Novecento e all'attualità. In tutti gli scritti, anche quelli brevi, l'autore dimostra l'ampiezza delle sue riflessioni, la sua padronanza delle tematiche affrontate e della relativa bibliografia.

Non c'è da stupirsi che un numero consistente degli scritti riguardino Napoli, l'Italia meridionale e la produzione culturale a Napoli. Tra i contributi dedicati a questo contesto si segnalano: *Girolamo Morlini dimenticato novellista del Rinascimento* (pp. 23-34), *Galeazzo di Tarsia* (pp. 43-61) *L'Esopo di Francesco Del Tuppo* (pp. 63-70) e *La politica di Pontano* (pp. 303-309): sono soltanto alcuni esempi. Vanno inoltre ricordati i contributi che hanno come tema centrale la produzione letteraria e culturale a Napoli nel periodo moderno: *Tra libri e librai in Napoli alla fine del Cinquecento* (pp. 71-80), *Stefano Gasse architetto a Napoli. Arte e potere* (pp. 131-134) e *La Guida di Pozzuoli del Sarnelli* (pp. 241-243). A questi si affiancano testi che considerano problematiche politico-religiose della storia di Napoli, quali *Dispacci sforzeschi da Napoli, 1458-59* (pp. 371-378), *Nelle carceri napoletane della Vicaria. Un'ipotesi su Antonio Serra* (pp. 399-402), *L'albero della Libertà nella Repubblica napoletana del 1799* (pp. 191-196) e *Le prime Scuole Pie a Napoli* (pp. 5-10). Nel volume vi sono testi in cui De Frede dimostra la sua profonda conoscenza e l'amore per la città di Napoli e i suoi luoghi, il suo passato e il suo carattere: *La mimica degli antichi nel gestire napoletano* (pp. 237-240), *Vicende napoletane di carte d'archivio* (pp. 255-261), *Il patrimonio architettonico dell'Università di Napoli* (pp. 281-285) e *Orologi antichi a Napoli* (pp. 81-90), *Per il nome e la storia di Via Toledo* (pp. 11-16). Come negli altri suoi scritti in cui affronta tematiche napoletane, De Frede è un acuto osserva-

tore e conoscitore della città, pur fuggendo da luoghi comuni. Accanto a questi contributi di argomento dotto ci sono testi in cui l'autore entra in confidenza e esprime gusti e preoccupazioni d'ordine personale, accanto a ricordi di persone, libri, archivi, come in *Amor di libri* (pp. 415-418), *Esperienza storica e religiosa* (pp. 419-425), *Della corrispondenza epistolare* (pp. 215-236), *Perché e per chi scriviamo* (pp. 179-182), *Varietà ed arbitrio nell'intitolazione dei libri* (pp. 163-170) e *Il mio rapporto con l'Archivio di Stato di Napoli* (pp. 263-267). In questi scritti De Frede dimostra il suo profondo coinvolgimento nei problemi attuali e nella riflessione d'ordine filosofico su questioni fondamentali. Ben lungi dall'essere uno studioso distaccato e alieno rispetto a problemi dell'attualità, negli scritti presenti nella raccolta De Frede riesce a collegare vicende e preoccupazioni del passato ai problemi più pressanti dei nostri giorni.

Di lettura gradevole, con un'erudizione che non è però mai soffocante, la raccolta di testi è un ampio quadro dell'insieme degli interessi di un grande storico del Novecento. Il volume ha il pregio di abbinare temi d'interesse per lo studioso della storia del periodo moderno, e in modo particolare di Napoli e dell'Italia meridionale, mentre rivela anche il lato umano dell'autore, attingendo alla sua intimità. In questo modo la raccolta è un degno tributo a De Frede, un vero studioso, rigoroso intenditore del passato e profondamente coinvolto nella realtà dei tempi in cui è vissuto.

J. N. N.

★

ANTONIO FONTÁN, *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008, 344 pp.

**F**RUTTO della raccolta e della rielaborazione di studi precedenti, questo libro del latinista Antonio Fontán presenta una sua indubbia organicità tematica, ravvisabile sostanzialmente nell'interesse focalizzato sulla cultura umanistica spagnola in particolare ed europea in generale, esemplificata sulla relazione tra principi e umanisti (un dialogo a doppia direzione, come sottolinea giustamente l'autore a p. 13). Il sottotitolo poi intende evidenziare la rete di autori che incarnano, tra tardo Quattrocento e pieno Cinquecento, la relazione tra politica e cultura, che mi pare costituire il nucleo vitale ed autentico di questo testo. E se la pur necessaria introduzione ai termini 'umanista' e 'umanesimo' appare la più scontata, ben più stimolante si presenta il profilo di Nebrija, figura nella quale forse per la prima volta in maniera davvero originale si fondono il recupero della cultura e delle lingue classiche, l'emergere di una funzione consapevolmente innovativa e filologica del 'grammatico' e della 'grammatica' e il rapporto tra lingua latina e lingua spagnola (fra l'altro, proprio a *El español, lengua universal*, è dedicato un interessante saggio). Al diplomatico e poeta polacco Juan Dantisco, in relazione con tanti personaggi europei e oratore regio ufficiale davanti a Carlo V, è dedicato poi un saggio a tutto tondo. Quale personaggio centrale del libro, tuttavia, emerge Juan Luis Vives, che si considerò sempre *hispanus*, ma ebbe rapporti difficili con



la terra nativa (croce e nostalgia per lui) a causa delle matrici giudeoconverse dei genitori e di molti parenti, che furono duramente perseguitati dalla Inquisizione. Fontán ne evidenzia con equilibrio il profilo di filosofo cristiano che, per altro, ha contribuito a far apprezzare negli anni venti Erasmo al mondo spagnolo (p. 177). L'analisi degli interessi politici di Vives, condensata nel capitolo *El político de Europa*, spazia dal *De Europae dissidiis et Republica* del 1526 fino al grande affresco del *De concordia et discordia in humano genere* della fine del decennio: sullo sfondo i grandi eventi dello scontro franco-imperiale, l'avanzata dei Turchi e l'impressione suscitata dalla caduta di Rodi, le questioni della Riforma protestante; a monte, le riflessioni politico-educativo-religiose di Erasmo e di More. Ne emerge un Vives buon conoscitore della storia d'Europa, anche orientale, che egli vorrebbe in pace e in armonia, lungo le linee di un progetto politico inseparabile dalla dimensione educativa e dall'apprezzamento di valori come la concordia, che contrastano tra l'altro radicalmente con la prassi inquisitoriale contro gli eretici, contro la quale il filosofo esprime giudizi di fuoco. Nei rimanenti capitoli del libro lo sguardo si allarga all'umanesimo cristiano europeo, incarnato da Erasmo, More e Vives, all'anno 1516, autentico *annus mirabilis* della filosofia politica, dove ampio spazio è riservato alla *Institutio principis cristiani*. L'ultimo saggio, *Los filósofos del rey*, si inoltra nell'analisi di figure e testi del pieno Cinquecento spagnolo e si conclude con una descrizione della Biblioteca dell'Escorial.

V. D. N.

★

ISIDORO DA CHIARI, *Adhortatio ad concordiam*, edizione, traduzione e commento a cura di Marco Cavarzere, prefazione di Adriano Prosperi, Storia e Letteratura, 2008 («Temi e Testi», 63), LII, 116 pp.

**L**A *Adhortatio ad concordiam* di Taddeo Cucchi da Chiari, monaco benedettino che aveva assunto in religione il nome di Isidoro e che in seguito sarebbe diventato vescovo di Foligno, venne elaborata nel 1538 e pubblicata circa tre anni più tardi. Protagonista delle vicende culturali interne all'ordine benedettino, attivo quindi al Concilio di Trento e infine responsabile della diocesi folignate, Isidoro da Chiari scrive questo testo di concordia religiosa che si distingue dalla coeva letteratura di parte cattolica tutta tesa a difendere il papato romano e a combattere le posizioni luterane. Posizione irenicamente aperta, anche se incapace di cogliere il rapidissimo mutare del clima religioso e politico tra gli anni Trenta e i Quaranta, come suggerisce Prosperi, ove si tenga conto che nel 1546 l'autore chiedeva al cardinale Madruzzo la possibilità di invitare Melantone al Concilio di Trento. Insomma, lo spirito della *Adhortatio* continuava ad influire in qualche misura. L'*Adhortatio* si presenta come un appello ai protestanti per la pace religiosa, risente chiaramente del messaggio erasmiano e si inserisce in un programma culturale tipicamente umanistico, certamente non osteggiato dal pontificato farnesiano. In contatto con Gasparo Contarini, Reginaldo Pole, Jacopo Sadoletto, egli veniva progettando questo scritto quale supporto ad un piano di riunificazione dei catto-



lici con i riformati moderati «contro l'ala estremista dei sacramentari zwingliani e degli anabattisti» (p. xv), in totale affidamento alla immensa misericordia divina. Ne consegue che, nella sua visione, lo stesso Lutero non rappresenta la quintessenza del male, bensì «un teologo che ha sbagliato per arroganza e per smisurata confidenza nella propria illuminazione personale» (p. xviii). Per ovvi motivi storici e teologici era comunque Melantone che poteva costituire un più saldo punto di riferimento (la seconda edizione dei *Loci communes* era uscita nel 1535), e non solo per Isidoro. Melantone e Bucer, inoltre, affondavano la loro preparazione sul terreno umanistico, il che consentiva di avere strumenti linguistici e conoscitivi comuni (frequentemente si tende ad emarginare come ovvio un sottofondo come quello umanistico). A livello teologico, inoltre, emergeva in primo piano la patristica (Gregorio di Nazianzo particolarmente) di fronte ad una scolastica coinvolta, ormai da molti decenni, nelle polemiche degli umanisti. Quanto alla relazione col pensiero erasmiano, influiscono in particolare sul monaco benedettino i temi del libero arbitrio, l'adiaforismo, l'antiscolasticismo, l'amore per i padri della chiesa. Importante il ruolo giocato dal contesto storico: tra il 1539 e il 1541 si svolgono importanti colloqui di religione in territorio imperiali (Lipsia, Worms, Ratisbona): in particolare, Worms coincide con la pubblicazione a stampa della *Adhortatio* e del *De unitate et pace Ecclesiae* di Pier Paolo Vergerio. Rapidamente, però, la situazione sarebbe venuta fortemente radicalizzandosi e gli spazi per testi come quello di Isidoro da Chiari si sarebbero ristretti fino a chiudersi del tutto.

V. D. N.

★

GIOVAN BATTISTA DELLA PORTA, *Pneumaticorum libri tres* e in appendice *I tre libri de' Spirituali* cioè *d'inalzar acque per forza dell'aria*, a cura di Oreste Trabucco, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008 («Edizione Nazionale delle Opere di G.B. della Porta», 10), LII, 172 pp.

L'EDIZIONE Nazionale delle opere di Giovan Battista della Porta prosegue con la pubblicazione dei *Pneumaticorum libri tres*, apparsi originariamente nel 1601, la cui genesi è da ritrovarsi nella seconda *Magia naturalis* e più precisamente nei libri xviii e xix della *Magia*, che trattano rispettivamente «de grave et levi» e «de pneumaticis experimentis». L'opera è ora disponibile nell'accurata edizione critica di Oreste Trabucco, che già aveva curato per l'Edizione Nazionale dellaportiana il *De ea naturalis physiognomoniae parte quae ad manuum lineas spectat*. Il volume reca inoltre in appendice l'edizione della versione italiana dei *Pneumaticorum libri tres* pubblicata a Napoli nel 1606 ad opera di un non identificato Juan Escrivano; traduzione ricca di travisamenti e di imperfezioni ma anche di nuova materia testuale certamente di origine dellaportiana, che bene evidenzia le diverse modalità della circolazione degli scritti del naturalista napoletano e insieme la complessa diacronia della costruzione dei suoi testi. Il recupero di indicazioni direttamente tratte dall'insegnamento dellaportiano emerge nel testo italiano già nella dedica al della Porta stesso, là dove il traduttore afferma di avervi «aggiunto di più tutte

quelle cose che ho inteso a bocca da V.S.» (p. 81). Nella *Storia del testo. Dalla Magia ai Pneumaticorum libri tres*, che funge da introduzione all'edizione critica (pp. ix-xlvi), Trabucco ripercorre la storia di questo scritto a partire dall'«inquieto enciclopedismo professato da della Porta nella *Magia*» (p. ix), per ricostruire poi, all'interno del peculiare eclettismo dellaportiano, la presenza di Erone Alessandrino e dei suoi *Pneumatiká*, di cui i *Pneumaticorum libri tres* costituiscono per una cospicua parte un commento. Del resto lo scritto di Erone aveva goduto negli ultimi decenni del xvi secolo di nuova fortuna anche grazie alla versione latina del 1575 ad opera del matematico urbinato Federico Commandino e di due versioni italiane stampate tra il 1589 e il 1592. Il rapporto con Erone rimane al centro di questo trattato, pur entro un quadro più ampio dove trovano spazio le teorie idrostatiche di Archimede nonché tutta una tradizione scientifica che da Aristotele, passando per Alessandro di Afrodisia, giunge fino al *De subtilitate* di Cardano. Il confronto con Erone, seppure imprescindibile, non è comunque privo di elementi critici dovuti secondo della Porta ai limiti teorici di questo autore, che nel *Prooemium ad lectorem* viene definito «mechanicus, non philosophus neque mathematicus» (p. 3). Questo scritto approda così a esiti non lontani «dall'aristotelismo eclettico del tardo Rinascimento», rimanendo rinchiuso, in relazione alla questione del vuoto, «entro il perimetro peripatetico» (p. xviii) e rifiutando l'idea eroniana di un «vacuum intermixum», connessa a una teoria della materia in parte diversa e alternativa a quella peripatetica. Ma i *Pneumaticorum libri tres* evidenziano anche altro, se è vero che al discorso teorico del primo libro seguono altri due libri interamente dedicati a creazioni meccaniche e a brillanti artifici, con riferimenti alle macchine ingegnose create per arricchire e ornare giardini come quello di Villa d'Este a Tivoli, ricordati dal della Porta per esserne il proprietario il suo protettore, cardinale Luigi d'Este. Del resto l'ampio e importante penultimo capitolo del terzo libro sulla fabbricazione dell'organo idraulico (iii, 10, *De antiquorum organo hydraulico a Vitruvio descripto nec adhuc intellecto*, pp. 62-67) è preceduto da una affermazione nel capitolo nono dove si menziona il famoso organo visto a Villa d'Este – «Tiburi vidimus in viridario cardinalis Estensis» (iii, 9, p. 61). Una notazione, quest'ultima, utile a ribadire come in quest'operetta il rapporto con la scienza antica, e con Erone in particolare, si affianchi alla curiosità e al gusto per una materia quale l'idropneumatica, che poteva dare prova di mirabili e ingegnose applicazioni.

L. B.

★

MARIA CRISTINA FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008, 248 pp.

QUESTO denso saggio si colloca ai confini della storia letteraria, religiosa e del pensiero filosofico nel '500 italiano, poiché mette in evidenza l'influenza esercitata su una serie di elogi paradossali in prosa volgare da due opere fondamentali dell'Umanesimo europeo, *L'elogio della follia* di Erasmo e, soprattutto, il *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa di Nettesheim.

Nel primo e inedito capitolo (*I testi: forme e temi*, pp. 5-104) l'autrice si concentra, in particolare, sulle *Scritture asinine* (pp. 40-74) e sulle *Scritture in biasimo della scrittura* (pp. 75-104), nelle quali individua quale «architetto» proprio la *declamatio* di Agrippa, autentico «manuale segreto» (p. 184), nel quale l'umanista di Colonia persegue una svalutazione radicale e aggressiva del sapere umano, ricca di implicazioni eterodosse. Emblematico risulta così il terzo dei *Paradossi* di Ortensio Lando, *Meglio è essere ignorante che dotto*, che presta felicemente il proprio titolo all'opera. Nel secondo capitolo (*I due libri di Lettere facete, et piacevoli* [1561-1575], pp. 105-150) e nel terzo (*L'argute, et facete lettere di Cesare Rao: paradossi e plagi*, pp. 151-191), si matura il confronto da una parte con un genere letterario oggi assai studiato, il «libro di lettere» e, dall'altra, con «le diverse fenomenologie della pratica del riuso» (p. 1) fino a quella estrema e assai frequente del plagio. Con perizia l'autrice mette a nudo le modalità di scrittura (*Appendice III*, pp. 211-236) praticate da alcuni autori che, legati all'impetuoso sviluppo del mercato editoriale nell'Italia del pieno Cinquecento, sono stati talora etichettati come «poligrafi». Un caso singolare è quello di Cesare Rao «disinvoltato manipolatore di materiali altrui» (p. 152), le cui lettere testimoniano, nella seconda metà del secolo e anche oltre, la fortuna della letteratura 'irregolare' di metà Cinquecento. Anton Francesco Doni, Annibal Caro, Ortensio Lando, Giulio Landi, Ludovico Adriano Banchieri, Giovan Battista Pino, Vincenzo Cartari sono alcuni fra gli innumerevoli autori del pieno Cinquecento, le cui scritture paradossali sono qui esaminate. In modo del tutto convincente l'autrice indica come, nel corso del secolo il genere paradosso si trasformi, nelle lettere italiane, da «veicolo di un pensiero aperto alle aporie, al rifiuto delle verità» e quindi a «una cultura del dubbio» (93), in mero contenitore di bizzarrie di cui semplicemente dilettersi. Il paradosso si fa autentico «*lusus eversivo e beffardo*» (p. 153) soprattutto nella scrittura di Ortensio Lando, pronto non solo a colpire al cuore l'ortodossia religiosa – afferma la Figorilli – ma anche il classicismo, «aggreddendone il principio produttivo e fondativo, cioè il principio di autorità» (p. 86), incarnato per lui da autori come Boccaccio, Aristotele, e Cicerone. Sensibile alla svalutazione della letteratura, sulle orme dell'antidogmatismo tracciato da Agrippa (p. 100), si rivela non meno il Doni, per il quale i *Paradossi* si configurano come opera «mirabile» (168). Pur dovendo escludere una filiazione stilistica di questo scritto dai *Paradoxa* (1534), il capolavoro di Sebastian Franck (p. 10), il lettore, grazie anche alle analisi proposte dall'autrice, può cogliere non di meno forti affinità fra le due opere, che attingono contenuti dal *De vanitate* e pervengono entrambe a esiti religiosamente eversivi. Il saggio della Figorilli invita quindi ad approfondire l'influenza dell'autore di Colonia sul pensiero religiosamente inquieto in area italiana: alcuni scritti paradossali del pieno Cinquecento, provvisti all'origine anche di citazioni di Agrippa, si presentano infatti, nelle raccolte di Dionigi Atanagi (1561) e Francesco Turchi (1575), talora senza il nome dell'autore e, più spesso, mutili di parti del testo più o meno estese (*Appendice II*, pp. 196-209). Il volume, che si presta così a una fruizione differenziata, dispone di un ricchissimo apparato di note e di un indice dei nomi (pp. 236-248).

JOHN M. HEADLEY, *The Europeanization of the World: On the Origins of Human rights and Democracy*, Princeton, University Press, 2008, 316 pp.

«**M**OLTI scrissero dottamente che non ci era l'altro emisferio [...] Finalmente ci andò Cristoforo Colombo, e trovò il Mondo novo, e si è visto che si habita, e che non ci è là il paradiso terrestre, come disse Dante [...] Hor a chi si deve credere di più, a questo marinaio semplice, idiota, testimonante *de visu* con li soi compagni, o ad Augustino, Lattantio e tanti filosofi opinanti?»: le riflessioni di Tommaso Campanella (*L'ateismo trionfato*, xv) sui nuovi orizzonti intellettuali aperti dalle navigazioni atlantiche di Colombo costituiscono, almeno in parte, il punto di partenza del saggio di J.M. Headley. È infatti proprio dai lavori su Campanella condotti negli ultimi decenni, oltre che dal costante dialogo con la *global history*, come lo stesso Headley ricorda nella prefazione, che muove questo recente studio, dedicato all'ambizioso progetto di leggere in una prospettiva storica di lungo periodo l'attuale dibattito sull'universalità dei diritti umani e della democrazia. Se l'epilogo del volume (pp. 207-218) non nasconde affatto il forte elemento di 'contemporaneità' alla base dell'indagine storiografica di Headley – chiarissimo del resto già nel titolo – i tre capitoli principali del volume sono invece il frutto di ricerche storiche specifiche e puntuali sulla storia intellettuale dell'Europa moderna. A partire dalla riscoperta rinascimentale della *Geographia* di Tolomeo il primo capitolo (pp. 9-31) ricostruisce infatti le discussioni cinquecentesche sulla dottrina degli antipodi, soffermandosi a lungo sulla cultura geografica veneziana negli anni di Giacomo Gastaldi e Giovanni Battista Ramusio, (pp. 31-62). Il secondo capitolo si concentra invece sulla nascita delle teorie moderne dei diritti naturali, dalla Scuola di Salamanca ad Alberico Gentili (docente però non a Cambridge, come si legge nel testo a p. 75, ma ad Oxford), fino a Grozio, Pufendorf, Locke e Paine (pp. 63-148). Il terzo capitolo infine è dedicato alla storia della libertà religiosa interpretata da Headley, sulla scia di una lunga tradizione, come diretto antecedente del moderno costituzionalismo democratico (pp. 149-193). Il volume, ricchissimo di riferimenti e indicazioni per future ricerche, è senz'altro rilevante per chiunque sia interessato alla storia intellettuale europea della prima età moderna. A volte però si ha la sensazione che l'esame delle fonti e la lettura dei testi siano predeterminati da un assunto teorico di fondo, che del resto è dichiarato esplicitamente dall'autore: in polemica con i teorici del 'relativismo culturale' Headley è infatti convinto che l'Europa sia stata in grado di formulare nella sua storia valori etici universali non condizionati storicamente ma validi ancora oggi per tutte le culture oltre i confini europei. Headley si chiede però, in conclusione e con una chiara allusione ai problemi posti dal presente, quale rilevanza possano avere i valori nati in Europa per altre culture: «If potentially universal, how currently exportable?» (p. 208). Una domanda che aveva sollevato seri interrogativi già nel Cinquecento nell'incontro tra la 'civiltà europea' e i 'selvaggi americani', non da ultimo nel *De l'infinito* di Giordano Bruno.

D. P.

ANTONIO LABRIOLA, *Giordano Bruno. Scritti editi e inediti (1888-1900)*, a cura di Stefano Miccolis e Alessandro Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2008 [pubblicato nel 2009], 140 pp.

CERTO oggi appare una forzatura considerare gli scritti bruniani di Antonio Labriola il punto d'arrivo di tutta la riscoperta ottocentesca di Giordano Bruno, come propose in pagine molto note Nicola Badaloni, contrapponendo il Bruno 'progressivo' del cassinate a quello 'moderato' di Domenico Berti, Felice Tocco e Giovanni Gentile. Eppure, in anni di piena 'brunomania', ma di stasi della ricerca storica, le lezioni di Labriola sul «destino storico di Bruno» – ora ripubblicate con gli appunti preparatori da Stefano Miccolis e Alessandro Savorelli insieme ad altri scritti bruniani editi ed inediti – furono in Italia forse l'unico contributo serio e rilevante alle celebrazioni del terzo centenario bruniano. Negli anni dell'erezione del monumento Labriola si avvicinò alla 'nolana filosofia' spinto da forti passioni politiche (come è evidente non solo nelle lezioni ma anche nell'articolo finora sconosciuto *Giordano Bruno e la democrazia*, apparso anonimo nel 1889 nel periodico anticlericale «Satana», pubblicato dai curatori alle pp. 45-48), ma sviluppò presto una forte insofferenza verso «l'uso ideologico del brunismo» e verso «la propaganda costruita su quel mito», ironizzando sui radicali che «sognano tanto volentieri di Giordano Bruno nelle logge massoniche». Profondamente legato all'eredità di Bertrando Spaventa, Labriola riuscì a ripensarne la lezione con forte autonomia teorica fino a mettere in discussione l'immagine di un Bruno 'precursore' della dialettica hegeliana, «figura di uomo che presagisca e precorra tutto il pensiero moderno». Polemica rivolta non solo contro l'idealismo di Spaventa, ma anche contro la storiografia positivista e neokantiana che vedeva negli «indovinamenti» del Nolano l'anticipazione dell'evoluzionismo e della scienza ottocentesca. Nelle lezioni del febbraio-marzo 1900, Labriola sottolineava invece, in polemica con la *Vita* di Berti, l'urgenza di una più compiuta biografia di Bruno, lamentando le molte lacune documentarie, a cominciare dalle carte del processo romano, e invitava a non trascurare lo stretto intreccio tra vita e dottrina, tra biografia e filosofia, pur riconoscendo che il Nolano non è autore «autobiografico come Tasso e Rousseau». Come nel caso di Tasso, la «tragedia personale» di Bruno segnava «una più grande tragedia» nella storia italiana, il cui sviluppo era stato arrestato a fine Cinquecento dall'azione repressiva della Controriforma. Una cesura storica che continuava a pesare secoli dopo sul fragile stato unitario italiano, sempre esposto «al pericolo di sfarsi, se le conquiste del pensiero e della libertà, di cui godono ora pochi privilegiati, non divengano patrimonio comune». Altrove, fuori d'Italia, dovevano fruttificare i «germogli» della filosofia italiana. Distanziandosi dall'idealismo Labriola finiva così per riproporre in altra forma l'idea della circolazione europea del pensiero italiano, pur contrapponendo a Spaventa una genealogia intellettuale ormai molto diversa: «I germogli della sua filosofia son fruttificati in terra straniera – da Cartesio a Comte da Hobbes a Spencer da Spinoza a Wundt [...] e noi spettatori del cielo riformato secondo lo Spaccio della Bestia Trionfante – noi che ne abbiamo l'annuncio da tre secoli noi ridiamo di cuore».

D. P.

*Lo Stato Marciano durante l'Interdetto 1606-1607*. Atti del xxiv Convegno di Studi Storici, Rovigo, 3-4 Novembre 2006, a cura di G. Benzoni, Rovigo, Minelliana, 2008, 288 pp.

«**C**i sono lotte ideali – ha scritto Gaetano Cozzi – la cui posta trascende la vita e gli interessi degli uomini che le affrontano, lotte che bisogna combattere, al di là delle valutazioni contingenti, perché il farlo è di per sé un vincere: e tale credo sia stata la contesa dell'Interdetto, il cui significato fa parte di un patrimonio comune anche a noi a secoli di distanza». Eppure, nel 2006, a 400 anni dall'Interdetto fulminato da Paolo V contro Venezia, sono state rare le occasioni di confronto su un episodio storico tanto decisivo e controverso: «principio di libertà» per Sarpi, «ruina di Venezia» per Campanella. Ha fatto eccezione al diffuso silenzio il convegno ospitato dall'associazione Minelliana di Rovigo di cui sono disponibili gli atti, a cura di Benzoni che firma il saggio introduttivo. Il titolo – *Lo Stato Marciano durante l'Interdetto* – segnala la scelta di concentrarsi sulla dimensione locale dell'Interdetto e non sui motivi, i coinvolgimenti e le risonanze europee della vicenda veneziana. Gullino, Trebbi, Montanari, Pasqualini Canato esaminano le reazioni in Terraferma alla rottura con Roma. In terra interdetta, *non pulsatis campanis*: tutte le funzioni religiose, messe, matrimoni, sepolture su suolo consacrato, sono sospese con evidenti traumi sulla vita quotidiana degli abitanti. In verità, però, nel Veneto del 1606-1607 le campane continuarono a suonare: gesuiti, cappuccini e teatini furono espulsi, ma il clero secolare e gli ordini monastici di antica fondazione ubbidirono pressoché tutti all'ingiunzione della Dominante di ignorare il monitorio del pontefice per il mancato ritiro delle leggi contro la manomorta e per il rilascio di due ecclesiastici accusati di reati comuni. Menniti Ippolito spiega come i motivi della massiccia defezione vadano cercati nella peculiarità del clero veneto, nel contrasto di lungo corso, a monte dell'Interdetto, tra la Chiesa di Venezia – che chiama Chiesa di una città-Stato – e quella di Roma, per nomine, benefici, vescovadi. Anche la maggioranza dei nobili, si rivelò fedele alla Serenissima, per senso dello stato o più spesso per paura di perdere privilegi economici e sociali; né sembra, dai risultati qui proposti, che la popolazione fosse troppo turbata dalla scomunica, sia perché le manifestazioni di culto restarono inalterate, anzi aumentarono, sia per l'energica risoluzione del governo di tenere segreto il Monitorio e di punire i dissenzienti. Proprio alla gestione delle informazioni è dedicato lo studio di De Vivo che mostra i modi in cui il governo condusse la «guerra delle scritture» contro Roma; smessa l'iniziale ostilità verso le pubblicazioni, la Serenissima finì col promuovere il «subisso» di libelli usciti durante l'anno, facendo dell'Interdetto «un evento pubblicitario straordinario». Di Sarpi si occupano i saggi di Ulianich e Pin. Il primo è un autorevole chiarimento delle posizioni teologiche ed ecclesiologiche sarpiane a partire dalle scritture della controversia veneto-romana; in esse già è delineato il nucleo essenziale che informerà le opere successive, vale a dire l'avversione al «totato» responsabile di aver «disformato» la fede, inventando dogmi, tradendo la missione di servizio con l'ambizione al dominio e rendendo ambiguo il linguaggio mediante una sistema-



tica manomissione delle parole, contro cui, fin dall'*Apologia* contro Bellarmino, Sarpi dispiega una pratica filologica tutt'altro che anodina. Infine, Ulianich apre una digressione sulla *Potestà dei Principi* per fare luce sul senso delle insolitamente numerose citazioni bibliche disseminate nel testo. Ed è con un richiamo alla *Potestà* che Pin chiude il suo intervento su Sarpi e l'Interdetto. Dopo aver ripercorso le ragioni della recente negligenza della storiografia sull'argomento, solo a prima vista paradossale, Pin passa in rassegna i consulti del 1606-07: il confronto, anche quantitativo, con quelli posteriori, permette di disfarsi del mito di Sarpi unico motore e solitario eroe dell'Interdetto, per mettere invece meglio a fuoco la radicalità delle proposte, come l'appello al concilio, lo scarto rispetto al patriziato che pure lo sostennne, la visione già matura del rapporto tra potere temporale e Chiesa, che devono camminare per vie diverse, senza che sovrapposizione e compromessi li snaturino entrambi. L'analisi è sofisticata e meticolosa, ma Pin non dimentica che per Sarpi l'Interdetto fu esperimento di libertà magnifico, sebbene effimero. Finito lo scontro, i veneziani e gli italiani preferirono tornare a tenere «gli occhi chiusi al vero ed aperti all'interesse» e bere «qualche oppiata del vaso che addormenta tutti». Completano il volume le indagini di Andreatta su Paolo V, di Maggio sui patrizi anticuriali, di Zerbinati su Baldassare Bonifacio e di Sabatino su Micanzio.

C. P.

★

ANNE OVERELL, *Italian Reform and English Reformation, c.1535-c.1585*, Aldershot, Ashgate, 2008, 264 pp.

**L**E conseguenze della mancata Riforma in Italia hanno dato spunti di riflessione e discussione notevoli nel secolo scorso, così come gli effetti della diffusione della Riforma italiana in Europa sono stati esaminati con importanti risultati. Ora questo libro richiama l'attenzione sull'importanza della Riforma italiana per l'Inghilterra, retrodatando il momento di avvio di un'influenza che sarebbe poi stata stigmatizzata e ridicolizzata dallo *Schoolmaster* di Roger Ascham. Secondo l'A., entrambi i movimenti di Riforma non furono originali, ma di derivazione, differendo per il sostegno politico di cui poté beneficiare quello inglese. Tra il regno di Edoardo VI e quello di Elisabetta gli stretti rapporti tra Inghilterra e cultura italiana si intensificarono, dopo la stagione dell'attrazione esercitata dalla terra considerata la culla dell'Umanesimo e del Rinascimento, imprimendo un forte marchio anche all'epoca successiva. Alla fine degli anni Quaranta del Cinquecento da alcuni resoconti sembravano ancor vive le aspettative di un cambiamento che imponesse la Riforma, sebbene queste testimonianze si scontrino con la realtà della fuga e dell'esilio di molti dei protagonisti italiani e inglesi. Il successo che arrise a Ochino, appena giunto a Londra, e la traduzione del *Beneficio di Cristo* ad opera di Edward Courtenay, segnano l'ascesa al trono di Edoardo VI che comportò l'inizio di una nuova stagione dottrinale, cui è necessario affiancare l'attività oxoniense di Vermigli. Quando salì al trono Maria, molti attori della *Italian connection*, vivendo



in prima persona il drammatico interrogativo di Francesco Spiera sulla dissimulazione, si rifugiarono a Venezia, mentre i rapporti anglo-italiani si intensificavano pur in direzione contraria, con il ritorno di Reginald Pole, considerato un traditore. Durante il regno di Elisabetta, si assiste a una ripresa dei rapporti anglo-italiani con l'arrivo di Aconcio, Florio e Gentili e negli anni Settanta furono pubblicati e spesso tradotti i principali testi della Riforma italiana (dal *Pasquino in Estasi* di Curione ai *Loci communes* di Vermigli, come pure opere di Gribaldi e Ochino). Overell si propone di abbandonare la celebre tradizione storiografica che si è occupata delle storie dei grandi esuli per avvicinarsi invece al pensiero e alla fortuna di questo nel mondo inglese, mostrando come il dialogo tra due realtà culturali e politiche così diverse sia stato fecondo e soprattutto l'influenza del pensiero della Riforma portato dagli italiani abbia lasciato molto più che un'impronta nell'Inghilterra dei Tudor salve analogie e differenze.

M. V.

★

MENAHEM RECANATI, *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, ed. with Introduction and Notes by Giacomo Corazzol, Torino, Nino Aragno Editore, 2008 («The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola», 3), vol. 1, 374 pp.; vol. 2, 380 pp.

IL *Commento alle preghiere* di Menahem ben Benjamin Recanati costituisce il terzo volume della collana diretta da Giulio Busi in collaborazione con l'Institut für Judaistik dell'Università di Berlino e con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze, volta a pubblicare l'intera biblioteca cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola. Il primo dei due eleganti volumi rilegati in pergamena nera, oltre a una documentata introduzione di Giacomo Corazzol sulla poco nota attività e sulla produzione letteraria di Menahem ben Benjamin, rabbino che visse a Recanati nel periodo a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, nonché sui criteri dell'edizione del suo Commentario e sulle fonti da questi utilizzate, contiene un'ampia discussione e analisi del contenuto alle pagine 275v-336r del manoscritto Vat. Lat. 190, vale a dire della traduzione del *Commento alle preghiere* di Menahem Recanati che Guglielmo Raimondo Moncada, *alias* Flavio Mitridate, un ebreo convertito siciliano, approntò per il conte della Mirandola con il titolo di *Liber de secretis orationum et benedictionum cabale*. Il testo originale, incompiuto, rappresenta l'ultimo sforzo letterario di Menahem Recanati al termine della sua vita. In questo libro, Recanati persegue l'obiettivo, come già nelle sue opere precedenti, di utilizzare la *qabbalah* come strumento ermeneutico per dimostrare come la misura delle norme della *Halakha* coincida con la misura della creazione stessa. Tale identificazione mira a riportare l'ebraismo alla sua pienezza dopo i duri colpi che ad esso aveva inflitto la filosofia razionalistica. Grazie a Recanati, la liturgia e i testi liturgici diventano un mosaico le cui singole tessere (parole e versi), opacizzate dalla recita quotidiana, si illuminano di una nuova luce in quanto concepite come

analisi profonda dei misteri connessi alle *sefiroth* e al mondo celeste. L'opera di Recanati risultò fondamentale per Giovanni Pico della Mirandola ai fini della sua comprensione della *qabbalah*, in particolar modo della struttura della *merkavah* superiore, del suo funzionamento e del suo ruolo nella creazione, un modello questo, entro il quale il filosofo tentò di conciliare teologia cristiana, teurgia neoplatonica e altre tradizioni. La traduzione di Mitridate, seppure assolutamente letterale, è impreziosita da numerose glosse, alcune di carattere esplicativo, altre che costituiscono una sorta di commento volto a sciogliere le difficoltà che un lettore non avvezzo alla liturgia ebraica potrebbe via via incontrare. Il secondo volume contiene il testo originale di Menaḥem Recanati in lingua ebraica, seguito dalla traduzione inglese e da un indice dei nomi e dei titoli citati.

T. P.

★

MARTINO ROSSI MONTI, *Il cielo in terra. La grazia fra teologia ed estetica*, Torino, UTET, 2008, XXXVI, 230 pp.

Al pari di 'gusto', 'genio' e 'immaginazione', 'grazia' è un termine centrale dell'estetica. Siamo di fronte, cioè, non soltanto ad una nozione che svolge un ruolo significativo in molte teorie estetiche, ma ad uno di quei concetti chiave attorno ai quali si coagula, fra Cinquecento e Settecento, la riflessione su una campo di esperienza non riconducibile né alla legalità intellettuale né ai precetti dell'etica, una riflessione che sfocerà poi nella 'nascita' dell'estetica come disciplina filosofica nell'età dell'Illuminismo. Nonostante questa centralità, tuttavia, il concetto di grazia ha indubbiamente richiamato, presso gli storici dell'estetica, un'attenzione minore di quanto sia accaduto alle altre categorie appena ricordate. Per di più, gli studi si sono di preferenza orientati o verso gli antecedenti rappresentati dalla nozione antica di *charis*, per la quale disponiamo di lavori importanti, o verso il ruolo della grazia nelle teorie artistiche a partire dal Rinascimento. Da un punto di vista cronologico, potremmo dire che questo pregevole lavoro si occupa di quel che sta in mezzo, ossia del significato della grazia nelle estetiche medioevali e del legame che la nozione moderna intrattiene con esso; ma questa indicazione cronologica rende solo parzialmente giustizia all'impostazione della ricerca, che segue piuttosto un filo conduttore teorico di grande interesse, suscettibile di essere riassunto nella domanda, alla quale si può ben dire che fino ad oggi mancasse una risposta circostanziata: che legame c'è tra la nozione *estetica* della grazia e la nozione di *grazia* come dono divino che viene elaborata nella teologia cristiana? Siamo di fronte ad una semplice omonimia oppure i legami tra le due accezioni sono molto più stretti? La persuasiva risposta dell'A. è che molti fili profondi legano la storia dell'uno e dell'altro senso del termine grazia. Per dimostrarlo, si comincia con una sicura ricostruzione dei molteplici sensi della *charis* greca, una parola che si riferisce ad almeno tre ambiti, religioso, estetico e sociale. Gli aspetti che il termine greco chiude in sé, fin dalle sue origini arcaiche (luminosità, vitalità, bellezza, dono) continueranno ad agire anche nella

storia successiva. In particolare, è appoggiandosi al senso della grazia come *dono*, qualità elargita dalla divinità, che l'A. può avviarsi a sostenere quella coesistenza di significato estetico e significato teologico del termine grazia che intende far emergere nella riflessione medioevale. Anche nella teologia cristiana, infatti, la grazia è un dono e la bellezza dell'anima è il favore che la grazia le concede. Non bisogna accentuare troppo, quindi, le distanze tra pensiero greco e pensiero cristiano su questo punto specifico, perché anche nel primo, e in particolare nel neoplatonismo, la verità divina è vista non solo come conquista ma anche come dono. Nel pensiero medioevale le descrizioni dell'anima in stato di grazia si servono di categorie eminentemente estetiche, come viene mostrato a proposito dei commentari al *Cantico dei cantici* e delle discussioni sulla bellezza di Cristo e della Madonna. Simmetricamente, l'uso del termine della lirica stilnovistica e in Dante non si può comprendere se si recide il legame con l'origine teologica. È però soprattutto nel capitolo quarto, dedicato al platonismo rinascimentale, che la linea di indagine prescelta viene confermata. Attraverso i riferimenti a Ficino, a Bembo, a Nifo e alla trattatistica sulla donna e sull'amore Rossi Monti è infatti in grado di far emergere come la convergenza tra i due tipi di grazia, mondano-estetica e spirituale-teologica, sia costantemente all'opera. Un'ulteriore conferma emerge dall'esame della trattatistica sul comportamento, che solitamente gli studi sulla grazia in senso *estetico* considerano il punto di partenza (si pensi alla teorizzazione della grazia nel *Cortegiano* di Baldassar Castiglione), e che invece qui sono piuttosto riproiettati sul loro passato medioevale, fino a far emergere la tesi che *la grazia del cortigiano ha dietro di sé, come antecedente ineliminabile, la grazia del chierico*. I modelli teologici, insomma, fanno sentire il loro influsso sulle teorie della grazia anche nella letteratura sul comportamento. Dopo aver letto questo libro, insomma, non avrà più senso domandarsi se nella formula consegnata alla preghiera mariana – *Ave Maria, gratia plena* – si intenda riferirsi alla grazia *divina* o all'aspetto di Maria, perché i due significati, estetico e teologico, non dovremo più necessariamente considerarli disparati e men che meno antitetici.

P. D'A.

★

JÓZSEF SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610 (?)*. *Atheismus und radikale Reformation im Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 («Wolfenbütteler Forschungen», 117), 224 pp.

**G**LI studi sulla Riforma radicale cinquecentesca e sul pensiero critico in età moderna hanno ricevuto un contributo decisivo dalla tradizione di ricerca sviluppatasi nei paesi dell'est Europa, in particolare Polonia e Ungheria. Ne fanno parte studiosi del calibro di Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Antal Pirnat, Balint Keseru. Questo libro di József Simon (Università di Szeged, Ungheria) è la più recente conferma della vitalità di tale scuola. Si tratta di una monografia sul personaggio di Christian Francken, una delle figure più interessanti della Riforma radicale. Nato nel 1552 a Gardelegen in Sassonia da una famiglia luterana, Franc-

ken entrò a far parte della Compagnia di Gesù e studiò a Vienna, Napoli, Roma, poi si avvicinò agli antitrinitari in Polonia e Transilvania, infine cercò il perdono dei Gesuiti accettando la pubblica abiura e il processo presso il carcere romano del Sant'Uffizio, che si concluse con la sua condanna alla reclusione a vita. L'evoluzione religiosa di Francken sembra smentire fino dalle premesse il paradigma cantimoriano dell'origine italiana del radicalismo religioso cinquecentesco e pone qualche interrogativo anche sulla prospettiva indicata da Prosperi con la figura di Giorgio Siculo.

Il libro di Simon propone innanzi tutto di superare una lettura in chiave strettamente teologica e riformatrice dell'attività di Francken (che fu in realtà insegnante di filosofia presso il collegio gesuitico di Vienna, in varie università europee, nonché come privato precettore), sottraendola a categorie di giudizio come ortodossia, eterodossia, eresia. L'A. cerca di rivalutarne lo spessore filosofico e di collocarla nel quadro più ampio del dibattito europeo che precede l'età dei lumi. Ciò appare chiaro sino dal titolo, nel quale il pensiero di Francken è immediatamente definito come una «Religionsphilosophie». Inoltre il termine «Atheismus», affiancato alla più consueta espressione di «radikale Reformation», allude alla linea di studi che da Popkin in poi (Wootton, Berti, Benítez, Mulsow) cerca di ricostruire la nascita e il percorso in età moderna di quella forma di razionalismo che si fondava sulla sostanziale negazione dei presupposti della religione e della divinità e che, attraverso le posizioni dei libertini e l'ampia area del così detto spinozismo, ha contribuito a gettare le basi del pensiero critico settecentesco. È significativo a questo proposito l'accento alle radici cinquecentesche del *Trattato dei tre impostori*, una delle fonti riconosciute di tale tradizione. L'altro merito di questo libro è quello di fornire l'edizione di due testi di Francken rimasti sino ad oggi manoscritti. Si tratta dello *Spectrum diurnum genii Christiani Francken* e della *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae*: il primo è conservato presso l'Archivio di Stato di Székesfehérvár, il secondo presso la Biblioteca Universitaria di Wroclaw. Lo *Spectrum* risale al 1590 e nasce nell'ambito della polemica fra Simone Simoni e Niccolò Buccella per la morte del re Stefano Batory. Francken vi si inserisce prendendo le distanze dal Simoni, del quale in precedenza era stato amico. Ma al di là degli aspetti contingenti, il rilievo dell'opera è legato soprattutto all'idea che l'A. vi esprime circa la natura della religione. Francken esclude la possibilità che essa condivida qualche aspetto metodologico delle scienze esatte, come i teologi vogliono far credere quando ricorrono alle Sacre Scritture per sostenere le verità più diverse. In realtà la sola nozione di cui gli uomini dispongono è l'intuizione naturale di Dio, che coincide con quella dei filosofi ed è comune a tutti, indipendentemente dal loro credo. Ancora più originale è la *Disputatio*, la cui stesura definitiva risale probabilmente al 1593. Costruita come un dialogo tra un teologo, che sostiene la liceità della religione e dei suoi fondamenti naturali e teologici, e un filosofo, che dimostra sistematicamente la debolezza di ciascun argomento dell'avversario, essa giunge alla conclusione che la religione e anche la stessa esistenza di Dio non poggiano su principi dimostrabili. L'unica certezza è il valore dell'autorità che sorregge ogni costruzione teologica. Con la *Disputatio* Francken giunge al limite estremo prima della professione

di ateismo. La religione, diversamente dalla filosofia, presuppone il timore di Dio. L'appartenenza a una chiesa anziché a un'altra non può avere giustificazione diversa dall'accettazione della sua autorità. Francken nega l'opportunità della teologia, svaluta di fatto la funzione dei testi sacri nella comprensione della parola di Dio, esclude la possibilità del profetismo. Simon dà prova di una conoscenza ampia e approfondita dell'argomento, sia sul piano storiografico sia per quanto riguarda l'esame filologico dei testi. Egli individua con rigore le fonti dello *Spectrum* e della *Disputatio*, ricostruendo la formazione filosofica di Francken: tra gli antichi Aristotele, Platone, Cicerone, ma anche Sesto Empirico; tra i medioevali poche le tracce di Tommaso d'Aquino, preponderanti invece quelle di Duns Scoto; tra i moderni Marsilio Ficino, ma anche la presenza di Agrippa von Nettesheim. Ne esce non tanto una biografia di Francken, ma una ricostruzione del suo pensiero filosofico. Solo il primo, brevissimo capitolo, dal titolo *Francken in Siebenbürgen* (pp. 9-13), ha carattere biografico. L'A. si interessa invece dell'analisi delle due opere al fine di ricostruire la filosofia della religione di Francken. Il capitolo quarto, dal titolo *Die Religionsphilosophie Christian Franckens*, occupa gran parte dell'opera (pp. 43-134) ed è dedicato all'esame dello *Spectrum* (pp. 53-68) e a quello della *Disputatio* (pp. 68-134). Probabilmente la volontà di trarre fuori, almeno in parte, il personaggio di Christian Francken dall'orizzonte del radicalismo religioso spinge Simon ad accentuare la consistenza e l'importanza del suo contributo alla storia del pensiero filosofico. Ma si tratta comunque di un tentativo che apre nuove e interessanti ipotesi interpretative.

M. B.

★

RAMIE TARGOFF, *John Donne, Body and Soul*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2008, 214 pp.

JOHN DONNE fu uomo dalle tante vite: cattolico, poi protestante, poeta d'amore, cortigiano, teologo controversista, autore di satire, predicatore a Saint Paul. Egli stesso inventò, in una lettera, una similitudine che gli si adatta: «come in certi stili vi sono parentesi aperte, frasi dentro frasi, così vi sono vite dentro vite». Tale varietà, esistenziale e artistica, ha reso difficile tracciare un convincente ritratto biografico e individuare una linea di lettura coerente, valida per le poesie erotiche come per i sermoni. Ramie Targoff ci riesce bene scegliendo come *trait d'union* il problema della relazione tra anima e corpo. È questo, a suo parere, il principio chiarificatore dell'intera produzione di Donne, alla luce del quale si capiscono più in profondità alcuni temi ricorrenti, primo tra tutti l'ossessione per la morte, intesa come scioglimento del «nodo sottile che ci rende uomini», secondo i versi di *The Extasie*, poesia a cui sono dedicate pagine molto belle. E veramente il motivo del congedo torna sempre nella scrittura di Donne, declinato in modi diversi – la separazione tra amanti, la partenza di un amico – ma tutti riconducibili alla *valediction* suprema, quella che si prende da se stessi morendo. Il fatto che Donne sentisse i pensieri «as immediately as the odour of a rose», come eb-

be a dire T.S. Eliot, per Targoff non scredita affatto la serietà delle sue ricerche metafisiche. Dopo aver ricordato che la maggior parte dei 1.400 volumi della sua biblioteca svelano un interesse per le dottrine materialistiche di matrice epicurea (tra l'altro Donne possedeva una copia della *Philosophia Epicurea, Democritiana, Theophrastica* di Nicholas Hill) e riguardano in grande parte la natura dell'anima, Targoff mostra come Donne si fosse confrontato direttamente con due teorie sull'origine dell'anima, l'infusionista e quella del traducianesimo, optando talvolta per la prima, più spesso per la seconda, che evidenziava l'elemento corporeo della parte spirituale. Donne restò dualista: corpo e anima erano per lui due entità diverse, ma mutualmente dipendenti, tanto che la perdita del corpo per l'anima immortale era una tragedia, non una liberazione. Infatti, più che l'origine, è il destino dell'anima ad assillare Donne: «It is the goings out, more than the coming in, that concernes us», scrisse all'amico Henry Goodyer. La resurrezione dei corpi era l'articolo di fede più difficile da credere, proclamò in un sermone del 1623, ma era per lui anche il più essenziale, e l'interesse che dedicò all'argomento è tale da distanziarlo dall'ortodossia riformata. L'interdipendenza di corpo e anima si sperimenta soprattutto quando essa entra in crisi, vale a dire nella malattia, che Donne, nelle *Devotions upon Emergent Occasions, and severall steps in my Sicknes*, trattato nel capitolo v da Targoff, trasforma in un momento privilegiato per osservare non solo il proprio organismo debilitato ma anche la sofferenza della propria anima, di cui si rammarica di non riuscire a prendere il polso («why is there not always a pulse in my Soule?»). Lo studio di Targoff, elegante e in evidente empatia con l'oggetto dell'esame, si chiude occupandosi dell'ultima, impressionante, predica tenuta da Donne moribondo, la cosiddetta *Deaths Duell*. Si trattò di una vera e propria *performance* teatrale, durante la quale Donne tornò sulle questioni che l'avevano sempre tormentato: la decadenza dei corpi vecchi, la putrescenza del cadavere, e l'assoluta necessità di credere in una resurrezione che ricomporrà ogni essere umano tale e quale era, osso per osso: «recompacting this dust into the same body, and reanimating the same body with the same soule».

C. P.

★

JEAN BODIN, *Paradosso sulla virtù*, a cura di Andrea Suggi, Torino, Aragno, 2009, XXXVIII, 192 pp.

QUANDO, nel 1591, scrive il *Paradosso sulla virtù* Bodin sembra essersi ritirato a vita privata: pare venuto per lui il momento di abbandonare l'azione politica e perfino la riflessione sul bene pubblico, per dedicarsi a problemi adeguati all'età ormai matura e ai tempi bui in cui vive, come la saggezza e lo studio della natura. Niente di più facile che adagiarsi su questa linea di lettura, accreditata del resto dallo stesso autore nell'epistola dedicatoria, per vedere in questo dialogo il lascito morale di un padre al figlio, oppure una pacata discussione sulla definizione di virtù e di sommo bene, o ancora una garbata polemica con l'ancora prevalente aristotelismo. Ma, come Andrea Suggi mostra bene nell'*Introduzione*

e nelle note del testo, all'interprete di testi scritti in età moderna spetta ricostruire palinsesti teorici che ci permettano di leggere non solo quel che è esplicito ed evidente, ma anche quel che è taciuto e nascosto, almeno per noi. Bisogna così seguire il curatore del *Paradosso* nel suo illuminante accostamento tra apparentemente anodine affermazioni di questa opera e i passi paralleli che invece Bodin ha consegnato a un suo scritto rimasto a lungo inedito e confinato a una circolazione clandestina tra pochi adepti, il *Colloquium heptalomeris*. Quando dunque nel testo del 1596 leggiamo che l'uomo è in grado da solo di rispettare i precetti morali, senza un aiuto straordinario di Dio ma con il concorso ordinario che egli assicura a tutte le cose affinché persistano nel loro essere, dobbiamo senz'altro vedere in queste tesi una polemica anti-calvinista, diretta contro il dogma della predestinazione: una polemica perfettamente in linea quindi anche con il pronunciamento filo-cattolico espresso pochi anni prima da Bodin. Ma il ruolo estremamente esiguo lasciato alla grazia divina (assicurare le lodi esime dell'integrità e delle altre virtù) potrebbe già metterci sull'avviso: al di là della predestinazione, Bodin sta mettendo in discussione un dogma che è alla base di tutta l'antropologia cristiana, almeno da Agostino in poi, ossia quello del peccato originale e delle sue conseguenze sull'umanità. Gli effetti ultimi di questo atteggiamento diventano però chiari solo leggendo i passi paralleli del *Colloquium* che Suggi ci fornisce in nota: se l'uomo è in grado di seguire un comportamento morale da solo; se, come è ancora più evidente nel testo rimasto manoscritto, nessun aiuto straordinario è richiesto per seguire non solo i precetti morali, ma nemmeno la legge divina, quel che si può revocare in dubbio, oltre al peccato originale, è la necessità della redenzione e della mediazione di Cristo, in favore di una religione naturale che forse è addirittura più vicina a un certo ebraismo che al cristianesimo.

A. D. P.

★

ROMAIN DESCENDRE, *L'État du Monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Droz, 2009, 384 pp.

**D**OPO aver dedicato anni allo studio della cultura politica italiana di età rinascimentale, in questo libro Romain Descendre si cimenta nel non facile compito di offrire una nuova e, a suo avviso, più accorta ed organica interpretazione dell'opera e della figura di Giovanni Botero. Descendre rifiuta l'immagine storiografica stereotipa e schematica che vuole Botero autore di un solo libro, il *Della ragion di Stato*, 'campione' politico della Controriforma e della reazione cattolica al machiavellismo. Delinea piuttosto la presenza di un organico ed originale ripensamento della politica in cui Botero fa tesoro proprio del realismo politico di Machiavelli e Guicciardini, inserito in una riflessione, però, in cui la politica è strettamente legata più che alla storia, come nei grandi fiorentini, alla geografia, o meglio allo spazio, inteso come il contesto all'interno del quale le dinamiche di potere trovano propria espressione ed efficacia. L'obiettivo polemico di Botero, nonché l'avversario più temibile per le conseguenze che la sua concezione della



politica e dello stato avrebbe potuto suscitare nell'Europa coeva, appare infatti essere, a giudizio di Descendre, Jean Bodin piuttosto che Niccolò Machiavelli. Il soggiorno in Francia e la repentina diffusione delle idee di Bodin successiva alle traduzioni dal francese della *République* dovevano apparire a Botero ben più insidiose, secondo Descendre, di quanto non gli paresse la mal occultata circolazione dei testi machiavelliani. La teoria dello stato delineata da Bodin, infatti, era assolutamente – e progettualmente, vorrei aggiungere – compatibile con il riconoscimento della libertà di coscienza, a differenza della pur esecrabile, ma sotto questo aspetto meno perniciosa, cruda e realistica concezione della politica esposta dal Segretario Fiorentino. Lo studio di Descendre prende in esame, oltre al *Della ragion di Stato*, l'immediatamente precedente *Delle cause della grandezza delle città* e *Le Relationi universali*, la cui pubblicazione segue di due anni quella del capolavoro di Botero. Opere tra loro diverse per argomento ed obiettivi, tanto da aver indotto molti storici ora a studiarle separatamente, ora, quando fatte oggetto di un lavoro d'insieme, a sottolineare la loro evidente eterogeneità. Descendre ritiene piuttosto che siano tappe di un'elaborazione coerente, benché non strettamente sistematica, avente la finalità di elaborare un sapere politico in tutto alternativo alla concezione bodiniana della sovranità. Al cuore di tale elaborazione starebbe, secondo Descendre, il nesso tra politica e spazio geografico – pensato in tre articolazioni e 'categorie' fondamentali, città, Stato, 'universale' –, al punto tale da fare di Botero «il primo pensatore moderno della natura politica dello spazio». L'originalità di Botero si nutrirebbe, quindi, da un lato, di un progetto fortemente innovativo, basato sulla consapevolezza della centralità del dato territoriale rispetto ad un'elaborazione politica capace di tenere insieme interessi degli stati e prerogative della Chiesa; dall'altro, ad un tempo, sia della tradizione aristotelico-tomista che degli *specula principum*, nonché del 'nuovo' pensiero politico italiano, assunto quest'ultimo anche al fine di dotarsi di un 'vocabolario' utile a controbattere e sconfiggere la montante diffusione delle tesi di Bodin, delle quali Botero intende dimostrare 'realisticamente' la totale inefficacia. Tale intento realistico spiegherebbe la centralità del suo approccio 'politico-geografico': il nesso tra territorio ed organizzazione politica istituzionale, sia essa città o Stato, sia essa l'«universale» estensione del cosmo, teatro della missione evangelizzatrice condotta con grande capacità proprio da quella Compagnia di Gesù alla quale Botero a lungo appartenne, contribuisce in misura rilevante a determinare i fenomeni sociali. Per il cattolico e controriformista Botero, queste sono 'cause seconde' degli eventi politici: si tratta, però, delle cause mondane, delle quali è possibile agli uomini avere contezza. Si tratta, inoltre, di quel terreno sul quale Botero riteneva necessario misurarsi con analogo realismo e capacità esplicativa con quanti, come Bodin, stavano elaborando un sapere politico di molto difforme, negli assunti e negli esiti, non solo da quello della tradizione, ma da ciò che sarebbe stato conciliabile con gli obiettivi che il cattolicesimo post-tridentino si era prefisso.

A. S.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Simonetta Adorni Braccesi, Mario Biagioni, Lorenzo Bianchi, Paolo D'Angelo, Valerio Del Nero, Antonella Del Prete, James Nelson Novoa, Chiara Petrolini, Diego Pirillo, Tiziana Provvidera, Francesco Paolo Raimondi, Leen Spruit, Andrea Suggi, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

ITINERARI DEL SAPERE  
DALLO STATO DI LUCCA.  
CARTE E LIBRI  
NELL'EUROPA DEL CINQUECENTO

VILLA BASILICA, LUCCA, 24 - 26 APRILE 2009

IL Convegno Internazionale di Studi *Itinerari del sapere dallo Stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento* si è svolto a Villa Basilica (Lucca), luogo natio del protagonista del convegno, Pietro Perna, 'eretico italiano del Cinquecento', frate domenicano prima, venditore clandestino di libri in odore di eresia poi, infine stampatore, editore e libraio a Basilea.

La prospettiva attorno a cui è stato costruito il Convegno è in continuità con quella che ha animato sin dal titolo il più completo studio sulla figura dello stampatore: la sua vita e i suoi tempi (L. PERINI, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, 2002). Tale prospettiva ha preso le mosse dalla presa d'atto che non molti avrebbero potuto essere gli elementi di conoscenza storica nuovi da apportare a una traiettoria biografica che, allo stato delle fonti, si può ben dire indagata nel suo complesso. All'elemento erudito di approfondimento di alcuni aspetti biografici della figura dello stampatore si è dunque preferito un taglio di più ampio respiro storico, anche su scala biografica, che non poteva se non innestarsi sul tentativo di dare corpo a quei tratti che una parabola di vita singolare quante altre mai, e per certi aspetti anche esemplare, richiamava al suo intorno.

Una delle idee portanti, presente nel titolo generale del Convegno ed a cui è stato rivolto il contributo di Maurice Aymard («*Non si vive di solo pane*»: *produzione e consumi di beni non agricoli nell'Europa del Cinquecento*) è quella del libro come bene materiale. La storia del territorio parla chiaramente di Villa Basilica come di una delle aree a più alta concentrazione produttiva specializzata nella Toscana pre-industriale (COMUNE DI VILLA BASILICA-ASSESSORATO ALLA CULTURA, *La carta ritrovata*, CD ROM, 2006; R. SABBATINI, *Tra passato e futuro. L'industria cartaria lucchese*, Lucca, 1990). Il contatto con la carta e la sua produzione locale potrebbe aver costituito il primo strumento di accesso e di contatto col mondo del libro del futuro stampatore (R. SABBATINI, *La formazione di un centro cartario: Villa Basilica*, «Quaderni storici», xx, 1985; ID., *Di bianco lin candida prole: la manifattura della carta in Età moderna e il caso toscano*, Milano, 1990). Al tempo stesso, il libro come oggetto e soggetto di cultura materiale e intellettuale ha costituito il punto di partenza di un'analisi pluri-disciplinare del fenomeno chiave della storia culturale europea tra

Quattro e Cinquecento (più o meno 'rivoluzionario' che lo si voglia considerare: E. EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro*, 1983 nella sua prima edizione inglese). Oltre alla sua storia economica e industriale, sono state così messe in luce in un quadro di ampio respiro le *Caratteristiche e valenze dell'editoria italiana del Cinquecento* (M. Santoro), la storia del commercio librario (G. RUFFINI, *Le Fiere di Francoforte e la Toscana*), la storia locale della produzione libraria (M. PAOLI, *La tipografia Busdraghi*), nonché, e potremmo dire in consonanza con il profilo storico-biografico di Pietro Perna, la storia culturale del libro in senso ampio, relativamente alle sue implicazioni filosofiche, ideologiche, religiose (S. ADORNI BRACCESI, *Fra ermetismo ed eresia Jean de Tournes I*; v. LEPRI, *L'editore Giovan Battista Ciotti tra mercato e politica*).

L'altro aspetto fondamentale di questa duplice prospettiva (la vita e i tempi) è costituito dall'ipotesi di una possibile lettura geo-storica degli eventi e dei fenomeni culturali inerenti il soggetto storico. Il che, sostanzialmente, suona come l'idea di leggere i tempi attraverso i luoghi di un individuo la cui biografia – presa non ad esempio, ma quantomeno a pretesto di un discorso storico plurale, se non collettivo – è stata scandita da una serie di passaggi anche su scala geografica. Anche con l'ausilio della Mostra omonima e contemporanea al Convegno (ideazione: Leandro Perini; coordinamento scientifico e ricerche: Igor Melani; realizzazione: B-SIGN architetti; con la collaborazione della Biblioteca Statale di Lucca, della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e della Biblioteca Universitaria di Pisa), questo aspetto geografico e le sue ricche implicazioni sono state affrontate non senza un qualche agio esplicativo permettendo di ipotizzare l'idea che Lucca, 'città infetta' (S. ADORNI BRACCESI, *Una città infetta*, 1994) rappresentasse o, almeno, avesse rappresentato per una generazione di umanisti che vi avevano vissuto una parte della propria biografia intellettuale – prima di quello che Cantimori individuava come il momento della scissione tra istanze umanistiche e istanze religiose che non fossero espressamente protestanti (D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, in IDEM, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, 1975) – non solo un punto di partenza, ma anche un punto di passaggio, tra la pressione, l'incombenza del padrone delle sorti dell'Italia del primo Cinquecento, Carlo V (G. GALASSO, *Carlo V e l'Italia*), e la ricerca di una via nuova alla libertà religiosa (G. FRAGNITO, *Sequestri di libri a Lucca nella seconda metà del XVI secolo*). Lucca costituisce quindi un luogo nel quale umanesimo e religione si sono per un periodo non breve incontrati (L. PERINI, *Lucca e l'umanesimo*): tra le mura del convento domenicano di San Romano, centro di istanze savonaroliane, dove anche il giovane Perna, frate domenicano da Villa Basilica, aveva mosso i primi passi del suo lungo itinerario biografico, esistenziale e religioso; ne *La predicazione di Bernardino Ochino a Lucca nel 1538* (M. GOTOR), in cui affioravano oltre a suggestioni luterane anche richiami alla *docta ignorantia* di Niccolò da Cusa; nell'insegnamento dell'umanista piemontese Celio Secondo Curione; nella riflessione lucchese sull'uomo e sulla società (R. SABBATINI, *Pompeo Rocchi e il dibattito sulla nobiltà*); nell'umanesimo non erudito, né troppo colto, ma suggestivo e profondamente vissuto di uomini d'affari e mercanti che giravano le piazze d'Italia e d'Europa riportandone spesso in patria istanze e ulteriori sospetti di eresia (R. MAZZEI, *Un mercante «humanista» nella Lucca del primo Cinquecento*).

Il punto di snodo da questa dimensione locale ad una più ampia dimensione europea fu – e le biografie di Pietro Perna e di molti altri protagonisti della vita culturale e religiosa tra Lucca, la Toscana, e l'Italia del primo Cinquecento stanno a dimostrarlo – oltre a Francoforte, sede nella seconda metà del secolo della celebre *Buchmesse*, la città di Basilea, la «Basilea mediatrice» (L. PERINI, *I libri a stampa*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. IV, Treviso, 2007) che, pur nella cupezza dei tempi, fu in certo modo aperta ad aspirazioni di incontro tra le istanze culturali del Sud, del Rinascimento italiano, e quelle del Nord, della Riforma tedesca, svizzera, francese. Dell'ampio contesto a cui apre la storia cinquecentesca della città renana – si pensi solo alla prolungata e incombente presenza di Erasmo, morto pochi anni prima dell'arrivo di Perna – sono stati messi in luce alcuni aspetti evocati dalle vicende personali di Pietro Perna, inerenti sia a vicende religiose (L. SZCZUCKI, *Dudith e Bèze: un dialogo difficile*; J. TEDESCHI, *Ancora sul contributo culturale dei protestanti italiani all'estero nel tardo Rinascimento*) sia a tematiche culturali (P. BIETENHOLZ, *Pietro Perna, i suoi libri e il mondo francofono*; I. MELANI, «*Lumina contra historiarum tenebras praeferre*»; C. VASOLI, *Note sul Dialogo di Giacopo Riccamati*).

L'altro polo, geograficamente o meglio direzionalmente antitetico a Basilea, in quanto ispiratore di una direzione restrittiva, opposta a quella espansiva costituita dal percorso intellettuale e religioso degli emigrati *religionis causa*, era quello costituito dai luoghi del controllo del sapere, della limitazione della sua circolazione (J. M. DE BUJANDA, *Gli Indici dei libri proibiti e le opere stampate da Pietro Perna*). Una geografia, quella del controllo, senza dubbio policentrica sia nella sua fase precedente – dal catalogo milanese di Francesco II Sforza del 1538, al decreto della Repubblica di Lucca del 1545, all'Indice dell'Università di Parigi del 1544 e di quella di Lovanio, 1546-1558, fino all'Indice veneziano del 1549, a quelli di Milano e Firenze del 1554, a quelli romani di Paolo IV (1558) e Pio IV (1564) – che in quella successiva alla fondazione della Congregazione dell'Indice da parte di Pio V nel 1571. Una storia che mostra, anche attraverso il caso di Pietro Perna, la validità su scala generale di fenomeni già messi in luce dai lavori di Gigliola Fragnito (*La Bibbia al rogo*, 1997; *Proibito capire*, 2005).

Anche nel caso di Perna si nota come la diffusione di una cultura del sospetto estende il principio dell'accusabilità per eresia a scelte censorie di apparente illogicità: se nel primo periodo della sua biografia editoriale, quando fu stampatore senza un proprio marchio, dalla totalità delle condanne dei suoi testi venne escluso il vescovo Paolo Giovio, questi fu invece colpito da censura, relativamente alle molte sue opere pubblicate da Perna negli anni Settanta del Cinquecento, proprio per l'aura di eresia che ormai gravitava intorno allo stampatore – che stampò tra l'altro la prima, celebre traduzione latina del *Principe* di Machiavelli –, e nonostante l'indiscutibile ortodossia di Giovio ed il suo filo-papalismo: non dimentichiamo che, in un impietoso confronto con Polibio, Jean Bodin affermò a proposito dell'autore delle *Historiae sui temporis* che «*ille magnam Europae partem, oram Africae & Asiam minorem, ut populum mores intelligeret, peragravit; hic annos septem & triginta ut ipse gloriatur, in Vaticano consedit*». Il principio del sospetto, o del pregiudizio, era oramai in grado di colpire non più soltanto il nome de-

gli autori, ma anche quello degli editori. Un sintomo, anche questo, per quanto drammatico, dell'incontenibile espansione del fenomeno del mercato librario nel primo secolo dell'Età moderna.

Oltre alla *Guida alla Mostra* di Leandro Perini, l'Istituto Storico Lucchese, in collaborazione con il Comune di Villa Basilica, ha ristampato, in occasione del Convegno, la *Vita di Pietro Perna lucchese di Domenico Maria Manni*, a cura di M. Santoro e G. Ruffini. La pubblicazione degli Atti è prevista per l'estate 2010.

IGOR MELANI

## IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI IL CASO GALILEO

NELLA solenne atmosfera della chiesa fiorentina di Santa Croce si è aperto il 26 maggio 2009 con le lezioni di Nicola Cabibbo e di Paolo Rossi il Convegno internazionale di studi *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. L'organizzazione del convegno è stata curata dalla Fondazione Stensen di Firenze e appoggiata da un folto numero di istituzioni nazionali e internazionali. Nelle vere e proprie giornate di convegno (Palazzo dei Congressi, 27-29 maggio) si sono avvicendati ben ventisei relatori. Nel corso della prima giornata Vittorio Frajese ha parlato della singolarità del processo di Galileo del 1633 e precisato le vere e proprie competenze dell'Indice in merito a quanto accadde nel 1616. Mauro Pesce ha spiegato quali furono le questioni poste dal copernicanesimo alla teologia cattolica e sottolineato il fatto che la visione tradizionale del cosmo non era propriamente naturalistica, ma sacra. Maurice Clavelin ha spiegato come il cannocchiale dell'astronomo-filosofo Galileo mise davvero in crisi la teologia e la cosmologia tradizionale. Le principali forme della reazione dei teologi alla sfida della scienza galileiana sono state illustrate da Paolo Ponzio. Rivka Feldhay ha analizzato il controverso ruolo dei gesuiti nella trasmissione della scienza di Galileo. Pietro Redondi ha tentato di mettere a fuoco un nuovo profilo dello scienziato pisano come attivo protagonista alla ricerca della definizione del ruolo di Dio nella natura, mentre Annibale Fantoli ha ripercorso criticamente le varie tappe del processo del 1633. Federica Favino ha discusso dell'influenza esercitata dall'opera e dalla figura di Galileo negli ambienti dell'aristocrazia romana della prima metà del XVII secolo e, come già aveva fatto più volte in passato, Luca Bianchi ha insistito sull'importanza del cosiddetto 'argomento di Urbano VIII' per la comprensione degli avvenimenti del 1633. Nel corso della seconda giornata l'asse della discussione si è spostato verso l'analisi delle modalità di sviluppo del 'caso Galileo' nel Seicento e nel Settecento. Le ripercussioni della condanna di Galileo e i termini in cui si sviluppò la discussione su di essa sono stati analizzati da Franco Motta in rapporto all'Italia, da Franco Giudice in relazione all'Inghilterra e da Isabelle Pantin per quanto riguarda la Francia. Sul tema dei rapporti tra Galileo e la Francia e sulle reazioni degli ambienti eruditi e artistici alla condanna di Galileo ha parlato Horst Bredekamp, mentre Michele Camerota ha illustrato la storia della tesi dell'accomodazione, ovvero dell'ipotesi che vuole che la Sacra Scrittura si conformi al limitato intendimento della maggior parte dei suoi lettori quando affronta delle questioni di carattere naturale. Jean-Robert Armogathe e Ugo Baldini hanno parlato delle conseguenze della condanna di Galileo nel panorama teologico cattolico della seconda parte del XVII e del XVIII secolo. Vincenzo Ferrone ha spiegato come i maggiori protagonisti dell'Illuminismo europeo non devono essere considerati parte attiva nella formazione del mito di Galileo, la cui genesi, invece, è da addebitare all'azione di un gruppo variegato di intellettuali del



Settecento, in buona parte cattolici moderati e riformatori. A conclusione della seconda giornata, Francesco Beretta ha illustrato il cosiddetto affare Settele. Durante il terzo e ultimo giorno dei lavori la storia del processo e della condanna di Galileo è stata analizzata alla luce dei suoi sviluppi ottocenteschi e novecenteschi. Della formazione e dei diversi contenuti dei miti di Galileo e di Bruno nell'Italia del XIX secolo hanno parlato Michele Ciliberto e Massimo Bucciantini. Michele Malusa e Claus Arnold hanno invece discusso i rapporti della scienza galileiana con la riflessione neotomista e con le discussioni che ebbero luogo nel seno della curia romana tra l'emanazione dell'enciclica *Providentissimus Deus* (1893) e la scomunica di Alfred Loisy (1908). François de Vergnette ha analizzato alcuni aspetti della storia della ricchissima iconografia galileiana nella Francia dell'Ottocento. Sull'utilizzazione della figura di Galileo da parte della propaganda nazista è intervenuto Volker Remmert, mentre Alberto Melloni ha illustrato il caso della censura vaticana della biografia di Galileo scritta dal religioso Pio Paschini e ripercorso i dibattiti sul tema della condanna dello scienziato durante le diverse sessioni del Concilio Vaticano II. George Coyne ha chiuso il convegno ripercorrendo la storia della commissione vaticana voluta dal papa Giovanni Paolo II e formata da teologi, scienziati e storici. Coyne, che fece parte di quella commissione pontificia, ha spiegato la natura interna di quel gruppo di esperti e il suo modo di operare e ha ricordato quali sono stati i punti più dibattuti nel corso del suo decennale lavoro. I risultati a cui la commissione giunse nel 1992 sono stati fortemente criticati da ambienti sia cattolici che laici e unanimemente giudicati del tutto insufficienti sia da un punto di vista storico sia sul piano del giudizio riguardo alla complessità degli avvenimenti e dei problemi che erano in questione e che dovevano essere valutati. Appassionati dibattiti tra storici e scienziati di diverse provenienze hanno scandito le sessioni mattutine e pomeridiane di tutto il convegno fiorentino, aprendo nuovi problemi e andando alla ricerca di punti di incontro tra interpretazioni alle volte anche radicalmente diverse dei temi connessi alla scienza di Galileo, alla sua condanna e alla sua eredità lungo i secoli. Nella villa 'Il Gioiello' di Arcetri si è tenuta sabato 30 maggio l'iniziativa conclusiva del convegno. Paolo Galluzzi, Paolo Prodi, Adriano Prosperi ed Evandro Agazzi, moderati dal vivace Gad Lerner, hanno parlato del tema 'Galileo oggi' nello splendido giardino dove lo scienziato toscano visse gli ultimi anni della propria vita in esilio coltivando piante e portando a termine le *Due nuove scienze*. La villa 'Il Gioiello' – di proprietà dell'Università di Firenze – è stata riaperta dopo lunghi anni di restauro e ha ospitato i convegnisti, che hanno potuto godere, in una bella mattina di sole, di uno dei più incantevoli panorami sulle colline che circondano Firenze. Gli atti del convegno, a cura dell'Istituto Stensen e del comitato scientifico, appariranno (così è stato annunciato) in due volumi nel marzo del 2010, a distanza di 400 anni dalla pubblicazione del *Sidereus Nuncius* di Galileo. Essi accoglieranno i contributi di tutti i relatori più un ristretto numero di *papers* di studiosi che hanno partecipato all'iniziativa senza aver letto pubblicamente le loro relazioni.

LUIGI GUERRINI

# L'ASCENSION DE L'ÂME

## LITTÉRATURE ET ARTS 1433-1650

UNIVERSITÉ DE CHYPRE, NICOSIE,

25 - 26 SEPTEMBRE 2009

« **A**L'ÂGE de la conquête spatiale, quel peut donc encore être aujourd'hui l'intérêt de se réunir sur le thème de l'ascension de l'âme? » C'est par cette interrogation que M. Yiannis Ioannou, président du Département d'études françaises et de langues vivantes de l'université de Chypre, a ouvert le colloque *L'Ascension de l'âme. Littérature et Arts 1433-1650*, organisé par Evelien Chayes et Panagiotis Christias. Pour relever ce stimulant défi, les participants, plutôt philosophes, historiens et iconographes qu'astronomes, se sont tournés non pas en direction des corps célestes, mais vers les Idées.

Platon est apparu dans presque toutes les contributions comme l'un des principaux inspirateurs du motif de l'ascension. Pourtant l'image de l'envol de l'âme n'est pas son invention. Dans ses dialogues, le thème s'inscrit en réaction au contexte politique et religieux de son temps, en offrant une alternative à certains rites, notamment orphiques, supposés combler la distance entre l'homme et le divin (L. Lavaud). Platon propose de délivrer l'âme en l'élevant par l'exercice de la pensée rationnelle, tout en la libérant de ses passions corporelles. Dans son sillage, nombreux seront les penseurs qui emprunteront les mêmes voies. Mais ces chemins, contrairement aux pratiques rituelles, imposent à ceux qui s'y engagent une ascèse intellectuelle et parfois physique très contraignante. Cet aspect a été relevé chez Platon, Avicenne et Marsile Ficin. À côté de cette discipline rigoureuse, des méthodes plus simples et rapides se maintiendront. Les rites, la magie, mais aussi les stupéfiants, la transe, l'amour passion s'associeront – jusqu'à parfois se substituer – à la voie intellectuelle et spirituelle, notamment dans certaines traditions islamiques. Plus particulièrement, la musique et la danse participeront au processus ascensionnel, comme chez les derviches tourneurs de Jalâl ud Dîn Rûmî (Y. Michot), ou dans le traité de danse savante de Guglielmo Ebreo da Pesaro, lu et mis en application dans les cours italiennes de la Renaissance (L. Acone). Mais pour Platon lui-même, comme pour nombre de ses héritiers, tels Plotin et Ficin, l'amour, de pair avec l'intellect, constituait également une voie d'accès privilégiée aux plus hautes sphères. Chez Plotin, au-delà de l'intellect, l'unification de soi au tout est fusion dans le principe, l'unité, où plus rien ne distingue ce qui voit de ce qui est vu. C'est l'expérience amoureuse de l'Un (L. Lavaud).

En parcourant les siècles, la pensée de Platon sur l'âme est assimilée, interprétée et glosée. Elle se teinte parfois au contact des courants philosophiques et religieux qui se l'approprient, comme le montre l'étude des lectures successives de la *Consolation de la philosophie* de Boèce (M. Belli). De même, les images associées au thème de l'ascension sont maintes fois reprises, digérées et recyclées.

Ainsi par exemple le miroir empoussiéré d'Avicenne, comme l'œil ficinien voilé par la cataracte, renvoient-ils à l'œil embourbé du livre VII de la *République*. Dans les trois cas, il s'agit de souligner que la purification de l'âme est un préalable à la contemplation des réalités supérieures. C'est à partir des traductions de Ficin, publiées en 1484, que l'occident redécouvre dans leur intégralité les dialogues de Platon. Le florentin identifie dans l'œuvre de l'athénien les sources plus anciennes, notamment pythagoriciennes, sur lesquelles se fondent sa conception d'une âme immortelle susceptible d'élévation. Dans les commentaires de Ficin aux dialogues, les images de l'œil de l'âme, de la lanterne et du soleil, rapportées à des modèles présocratiques, et lues dans le contexte de la polémique entre Platon et les cyniques sur les Idées, sont mises à contribution pour illustrer une étape clef de l'ascension de l'âme: la vision des Idées (C. Poncet). Pour Ficin, platonisme et christianisme s'éclairent et se fécondent mutuellement. Mieux encore, ces deux courants se rattachent selon lui à une théologie ancienne, aux racines plus profondes, et à laquelle il relie également Zoroastre, Orphée, Hermès Trismégiste et les *Oracles chaldaïques*. Ainsi, à ses yeux, le motif du ravissement de l'âme s'inscrit-il dans une tradition initiée bien avant Platon et poursuivie jusqu'à Gemiste Pléthon et au-delà (S. Toussaint). Ces confluences inspirent à la Florence médicéenne, et, de là, à toute l'Italie de la Renaissance, de nouvelles formes artistiques. L'âme devenue sujet de l'œuvre, les artistes s'ingénient à en fixer les mouvements. Dans les portraits, la verticalité de la relation au divin se traduit occasionnellement par une opposition horizontale, empruntée à saint Augustin, entre les côtés droit et gauche du visage (D. Rakovsky). Parallèlement, dans l'Église d'orient, que le Platon grec n'avait jamais cessé d'accompagner, le thème de la dormition de la Vierge suscite des représentations de la montée de l'âme qui s'accordent avec les postulats théologiques en vigueur (A. Palanciuc).

Une des interrogations cruciales, en effet, liée aux doctrines philosophiques et théologiques, porte sur le point de savoir jusqu'où peut s'élever l'âme, avec ou sans le secours de la grâce divine. L'aboutissement de ce voyage sera l'objet de toutes les spéculations: de la fusion de l'homme en Dieu à l'affirmation de l'inconnaissabilité du divin, en passant par divers degrés intermédiaires. Toutefois le sommet du parcours ne se confond pas nécessairement avec son terme: la redescente est dans bien des cas une étape inévitable du voyage. Car la contemplation des réalités intelligibles supérieures se traduit souvent par une action concrète dans le monde. Ainsi chez Platon le philosophe retourne-t-il dans la caverne, quoi qu'il lui en coûte, après avoir regardé le soleil en face, pour revenir guider ses compagnons restés prisonniers des profondeurs. Ici, la descente révèle l'intention politique sous-jacente. Ce motif du retour éclairé, nous le retrouvons à la Renaissance. La résurgence de l'hermétisme dans le dernier tiers du quattrocento, déclenchée par les traductions latine puis italienne du *Corpus Hermeticum*, ouvre la voie à l'homme démiurgique dont les visions extatiques s'expriment dans la création (S. Toussaint). Au début du siècle suivant, la cabale safédienne substitue aux envolées élitistes du platonisme florentin une relation plus modeste avec l'en-haut, mais aussi plus directement opérative, par les vertus magiques retirées de l'influx d'énergie divine (M. Idel).

Au cœur de la période considérée par le colloque, pourtant, un basculement interprétatif induit un raccourcissement radical de la perspective ascensionnelle. Depuis le *Gnôthi seautón* delphique, la connaissance de soi avait été comprise comme une étape clef de l'accès aux réalités supérieures, en tant que mesure nécessaire de la distance séparant l'homme de Dieu: reconnaissance en soi du divin chez Plotin, prise de conscience du caractère spirituel de l'homme chez Avicenne, conceptualisation de l'Homme en tant que créature religieuse pour Ficin. C'est par la suite que s'opère un glissement dans le sens de l'affirmation d'une individualité de l'homme s'affranchissant de son Créateur. Une telle tendance s'observe avec une acuité grandissante à travers les œuvres de Montaigne et Pierre Charron (N. Constantinidou) jusqu'à sa consécration dans le *Cogito ergo sum* de Descartes (S. Viguier). Ainsi, au fur et à mesure que le culte de soi prenait peu à peu la place de celui de Dieu, le pic suprême de l'ascension de l'âme se réduisait-il progressivement à la hauteur de l'homme lui-même, mesure étriquée dont l'élévation au rang de référence indépassable par les sophistes avait été en son temps la cible de l'ironie de Platon.

Après avoir culminé à la Renaissance, le thème de l'ascension de l'âme se fracture puis retombe. Dans l'art et la religion, il explose comme une étoile mourante parmi les ors et les feux du Baroque, et s'éteint dans un ruissellement d'étincelles. Du côté de la science, on s'intéressera désormais davantage au ciel en tant qu'espace à explorer. Le petit pas de l'homme sur la lune marque-t-il la fin de l'envol du char ailé lancé il y a près de vingt-cinq siècles à la conquête de sa patrie céleste? Ceux qui en doutent continueront à lever les yeux vers l'insondable en quête de réponses à ces questions que la science des hommes n'épuise pas.

CHRISTOPHE PONCET

# MACHIAVELLISMO, PLATONISMO ED 'ETERODOSSIA' CULTURALE IN ITALIA NELL'ETÀ MODERNA

TORINO, 25 - 26 SETTEMBRE 2009

**A**LL'INTERNO del Progetto di Ricerca di Rete (2007-2013) *Machiavellismo e machiavellismi nella tradizione politica occidentale (sec. XVI-XX)*, coordinato da Enzo Baldini (Univ. di Torino), si è svolto a Torino il 25 e 26 settembre un convegno sul tema *Machiavellismo, platonismo ed 'eterodossia' culturale in Italia nell'età moderna* che ha coinvolto specialisti europei e americani. Il convegno è stato pensato e organizzato sia per creare un'occasione di confronto scientifico in vista del 2013, anno del cinquecentenario della stesura del *Principe* di Machiavelli, sia per ricordare, a vent'anni dalla morte, Luigi Firpo, illustre maestro che a queste tematiche ha dedicato non poche ricerche e pubblicazioni nell'arco della sua lunga attività di studioso.

E proprio Luigi Firpo lega idealmente le tre istituzioni presenti nell'organizzazione dell'incontro scientifico: la Facoltà di scienze politiche di Torino, alla cui nascita lo studioso torinese contribuì in maniera decisiva, il Dipartimento di studi politici (sede del Progetto di Ricerca di Rete) di cui fu uno dei fondatori e la Fondazione che porta il suo nome, presente anche tra le istituzioni organizzatrici del Progetto di Ricerca di Rete. Un progetto che ha portato, nei primi due anni di vita, all'organizzazione di undici convegni internazionali da parte di alcune delle 27 Unità di ricerca che ne fanno parte, tutte dislocate in Paesi occidentali, dal Portogallo alla Romania, dagli Stati Uniti al Brasile. Una ricerca autenticamente di rete, dunque, per coordinare la quale è stato progettato e costruito un ipersistema telematico, *Hypermachiavellism* ([www.hypermachiavellism.net](http://www.hypermachiavellism.net)), pensato non soltanto come strumento di condivisione in Internet di conoscenze, di testi e di materiali scientifici, ma anche come *luogo* di dibattito, di prosecuzione online di convegni e seminari. Dunque, un Progetto ambizioso, variegato e multiforme. E non potrebbe essere altrimenti se si considera l'importanza e la complessità del tema, ovvero non soltanto la circolazione delle opere di Machiavelli nella cultura politica dell'Occidente, ma anche le diverse maschere messe sul volto del Segretario fiorentino e utilizzate in vario modo e a seconda del momento storico o della situazione politica.

Abbiamo così un Machiavelli del veleno e del pugnale, precettore di una politica basata sulla dissimulazione e sulla forza, un Machiavelli assolutista e un Machiavelli paladino della libertà repubblicana, un Machiavelli totalitario, ma anche antitotalitario, così come un Machiavelli inneggiante all'unità nazionale. Sono tutti usi politici o strumentalizzazioni che non hanno nulla a che vedere con la figura storica di Machiavelli, sono cioè aspetti di un *-ismo* (il machiavellismo appunto) che incarnano teorie o pratiche politiche ben precise e legate a ben precisi

contesti storici, ma che, se adeguatamente ricostruiti e interpretati, possono diventare paradigmi molto utili per la comprensione della dimensione culturale e politica di un'epoca ben definita.

Il progetto del convegno di Torino nasceva dall'esigenza di riflettere sulla contestuale presenza in uno stesso autore tanto di aspetti del machiavellismo quanto del platonismo; e ciò, nonostante l'apparente inconciliabilità dei due *-ismi*. Ovviamente, si tratta di un connubio che di certo è insolito e concettualmente insostenibile, ma che, a ben riflettere, non a caso si è concretizzato in alcuni autori e in ben precisi momenti storici. Infatti, entrambi i pensatori, Platone e Machiavelli, fanno parte di una dimensione decisamente eterodossa e costituiscono proprio per questo dei punti di riferimento forti per autori che non intendono restare prigionieri dell'opprimente ortodossia del loro tempo. Non a caso, in un'età e in un universo teorico-politico intriso di aristotelismo, il platonismo era visto come eretico e pericoloso almeno quanto le teorie di un Machiavelli messo all'Indice già a partire dalla metà del Cinquecento. Ecco dunque spiegata la convivenza e talora contiguità teorica tra machiavellismo e platonismo, insieme con altre forme di 'eterodossia', non soltanto religiosa, tutte in netta contrapposizione all' 'ortodossia culturale' dominante e sostenuta dalle istituzioni politiche e religiose del tempo.

La prima sessione dei lavori, presieduta da Philippe Desan (Univ. di Chicago), si è tenuta nella mattinata di venerdì 25 settembre a Palazzo d'Azeglio, presso la Fondazione Luigi Firpo. Gli indirizzi di saluto sono stati portati dall'assessore alla cultura della Regione Piemonte, Gianni Oliva e dal prorettore dell'Università di Torino, Sergio Roda, i quali hanno ricordato con affetto la figura di Luigi Firpo, il suo impegno scientifico e la sua intensa attività pubblicistica. In seguito, il Presidente della Fondazione Firpo, Vincenzo Ferrone, ha sottolineato l'importanza dell'attività della Fondazione intitolata all'insigne studioso torinese, ribadendo il continuo e, pur tra indubbie difficoltà, instancabile impegno di questa istituzione, fortemente radicata sul territorio, nell'ambito della ricerca sul pensiero politico. Ha poi preso la parola Gian Mario Bravo, che, nella sua veste di presidente dell'Associazione italiana storici delle dottrine politiche, ha espresso il forte apprezzamento per il Progetto di Ricerca di Rete, che si riverbera non a caso sull'attività scientifica svolta dall'Associazione.

Il convegno è stato aperto da Enzo Baldini, il quale ha presentato il Progetto di Ricerca di Rete (2007-2013) in tutte le sue articolazioni, esponendo le motivazioni e gli obiettivi alla base dell'incontro scientifico volto a coniugare machiavellismo e platonismo nell'Italia dell'età moderna, ma ha anche richiamato l'attenzione su forme di 'machiavellismo' contemporaneo decisamente sorprendenti ma anche degne della massima attenzione. Cesare Vasoli (Univ. di Firenze), nella sua relazione su *Aspetti del machiavellismo e del platonismo in Italia nel primo Cinquecento*, ha individuato in Lucio Paolo Rosello, prete padovano vissuto nella prima metà del XVI secolo, un caso esemplare di intellettuale che, in un'epoca particolarmente travagliata, mette insieme nella sua opera politica Erasmo, Machiavelli, Platone e Isocrate, e che incarna quelle illusioni di riforma interna della Chiesa ormai quasi represse dall'Inquisizione. Con la relazione *Machiavelli, Guicciardini e il par-*

*ricidio platonico* Gennaro Maria Barbuto (Univ. di Napoli Federico II) ha messo in evidenza il rapporto di Machiavelli e di Guicciardini con il platonismo. Prima del dibattito che ha chiuso la prima sessione, Francesca Russo con *Repubblicanesimo e proposta politica anti-tirannica in Donato Giannotti dopo il 1537* ha ricostruito il pensiero politico dell'autore della *Repubblica fiorentina*, il quale, nelle opere più prettamente letterarie scritte dopo la sconfitta dei repubblicani fiorentini, rimase fedele all'ideale del governo misto in cui liberazione dalla tirannide e riforma delle istituzioni politiche sono indissolubilmente legate.

Giuliano Ferretti (Univ. di Grenoble) ha presieduto la seconda sessione del convegno, tenutasi nel pomeriggio di venerdì. Merio Scattola (Univ. di Padova) nella sua relazione su *I Dialogi de rei publicae dignitate (1556) di Marco Girolamo Vida tra antimachiavellismo e platonismo* ha fornito una puntuale analisi dell'opera del vescovo cremonese, legato a Reginald Pole e agli 'spirituali', mostrando come il machiavellismo vi sia considerato come problema fondamentale della politica, al quale è necessario rispondere con il platonismo cristiano. Il legame tra machiavellismo e platonismo assume connotazioni emblematiche nell'opera del filosofo platonico Patrizi, come ha rivelato la relazione *'Echi' e 'spie' machiavelliane negli scritti di Francesco Patrizi* di Maria Muccillo (Univ. di Roma-La Sapienza), la quale ha ripercorso alcune opere del filosofo di Cherso in cui le argomentazioni antiaristoteliche si mescolano spesso alla lezione di Machiavelli. Enzo Baldini in *Machiavellismo e platonismo nell'Antibodino di Fabio Albergati* ha ricostruito le circostanze storiche in cui fu scritta l'opera, rimasta inedita, nella quale, attraverso l'attacco condotto con argomenti machiavelliani a Bodin, Machiavelli e Platone quasi fossero un'unica figura, prende corpo una sorta di antimachiavellismo machiavelliano. Ha chiuso la seconda sessione l'intervento di Silvio Suppa (Univ. di Bari) *Machiavellismo e platonismo tra Seicento e Settecento*, la cui analisi ha proseguito la riflessione sulla compenetrazione tra le due correnti 'eretiche' nei secoli successivi al XVI.

Gian Mario Bravo (Univ. di Torino) ha presieduto la terza e ultima sessione del convegno, tenutasi nella mattinata di sabato 26 settembre presso il Dipartimento di Studi Politici. Jérémie Barthas (Fondazione Luigi Firpo) in *Machiavelli 'ribaldo' e l'eterodossia 'libertina' a Firenze, 1520-1530* ha richiamato l'attenzione sulla categoria storiografica del libertinismo e sul termine 'libertino', associato alle prime tracce della penetrazione delle idee machiavelliane nella cultura eterodossa fiorentina, nella quale i riferimenti al platonismo rimangono piuttosto insignificanti. Con la relazione *Machiavellismo, fuoriusciti fiorentini e scambi culturali tra Italia e Francia in prima età moderna: un discorso sconosciuto di Claudio Tolomei del 1536*, Cornel Zwiwerlein (Università di Bochum) ha dimostrato come il *Discorso intorno alle cose della guerra*, opera anonima attribuibile all'umanista senese Tolomei, possa essere considerata una rara prova della diffusione nei circoli intellettuali romani del machiavellismo e una prima testimonianza dell'influsso di quest'ultimo sulla cultura francese. Tiziana Provvidera (University College London) è intervenuta su *Machiavelli, machiavellismo e antiumanesimo nei Politicorum libri sex di Giusto Lipsio*, mettendo in luce in maniera puntuale la ricezione da parte di Lipsio (ma in una dimensione europea ancora più vasta) di alcuni concetti chiave del pensiero



machiavelliano. Infine, Anna Laura Puliafito (Università di Basel) in *Le traduzioni basileesi del Principe*, ha mostrato la stretta connessione tra le traduzioni latine di Tegli e Stupano e la 'fortuna' in ambito europeo del celebre testo machiavelliano. Gli ultimi due interventi hanno aperto un proficuo e appassionato dibattito, come avvenuto del resto al termine di ogni sessione, a dimostrazione di quanto siano importanti e feconde simili occasioni di confronto per gli studiosi di queste tematiche.

In chiusura, Enzo Baldini ha ripercorso alcuni aspetti particolarmente significativi del convegno, sottolineando lo spessore scientifico delle relazioni, ma anche lo spirito che ha pervaso le due giornate di lavoro: occasione di dibattito autentico e particolarmente proficuo per gli imminenti appuntamenti che il progetto propone al gruppo di ricerca internazionale che si è ormai creato e che in questo incontro torinese si è ulteriormente consolidato.

GIUSEPPE SCIARA

IN MOSTRA A MILANO  
LE EDIZIONI ORIGINALI  
DI BRUNO E CAMPANELLA

ROMA, agosto 1603: quella mattina, alle porte della Cancelleria Apostolica, il cursore Laerzio Cecchetti affiggeva un editto del Maestro del Sacro Palazzo, Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella, che notificava la proibizione di una sessantina di libri. Per alcuni di questi si stabiliva una necessaria *emendatio* ed *expurgatio*, come previsto dalla *Instructio* dell'edizione dello *Index librorum prohibitorum* promulgata da Clemente VIII nel 1596. Tuttavia, per una decina di autori la condanna era senza appello: *opera omnia omnino prohibentur*. Tra questi, accanto ai nomi di eretici ed eresiarchi, figuravano quelli di Bruno e Campanella...

Il percorso della mostra *Giordano Bruno e Tommaso Campanella: Opera omnia* (Milano, Biblioteca di via Senato: agosto-ottobre 2009, prorogata fino alla prima settimana di novembre) prende spunto dalla condanna dei due filosofi nell'Editto del Maestro del Sacro Palazzo: «Iordani Bruni Nolani libri & scripta omnino prohibentur»; «Thomae Campanellae opera omnia omnino tolluntur». La mostra – curata da Eugenio Canone per la parte filosofica e da Annette Popel Pozzo per la parte catalografica – riunisce un numero notevole delle rare prime edizioni degli scritti di Bruno con l'opera in prima edizione pressoché completa di Campanella, affiancata in molti casi dalle seconde e terze edizioni o contraffazioni. Tutti i volumi esposti fanno parte di un fondo unitario: il 'fondo antico' della Biblioteca di via Senato. Un ulteriore fattore d'interesse deriva da alcune provenienze illustri. Per Bruno, per es., il prezioso volume nel quale sono rilegati assieme *De la causa, principio, et uno* e *De l'infinito universo et mondi* porta la nota manoscritta «Ex dono Joannis Florio». Per Campanella: l'esemplare di *Prodromus philosophiae instaurandae* presenta una dedica autografa di Tobias Adami, curatore dell'opera: «Adami à Rosenano Floren».

Il destino comune di persecuzione ed esilio dei due filosofi italiani ha avuto come conseguenza che i luoghi della loro vita e *peregrinatio* europea così come quelli di stampa dei loro scritti sono i più diversi. L'idea guida della mostra consiste nel presentare 'vedute' di libri e di luoghi di entrambi gli autori. In mostra è inoltre esposta, per la prima volta in visione fuori Roma, la sentenza di condanna di Bruno dell'8 febbraio 1600: documento di valore inestimabile, destinato originariamente al Governatore di Roma e oggi custodito nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Qui di seguito si dà l'elenco di alcune opere presenti in mostra, con la precisazione che tutti i volumi fanno parte del Fondo antico della Biblioteca di via Senato.

## GIORDANO BRUNO

*De umbris idearum* con l'allegata *Ars memoriae*, Parigi, Gilles Gourbin, 1582.

*Cantus Circaeus*, Parigi, Gilles Gilles, 1582.

*De compendiosa architectura, & complemento artis Lullij*, Parigi, Gilles Gourbin, 1582.

*Candelaio comedia*, Parigi, Guillaume Julian, 1582.

*De la causa, principio, et uno*, Venezia [i.e. Londra, John Charlewood], 1584.  
Esemplare rilegato con *De l'infinito universo et mondi*, e appartenuto a John Florio.

*De l'infinito universo et mondi*, Venezia [i.e. Londra, John Charlewood], 1584.  
Esemplare rilegato con *De la causa, principio, et uno*, e appartenuto a John Florio.

*De gl'heroici furori*, Parigi, Antonio Baio [i.e. Londra, John Charlewood], 1585.  
Esemplare con la variante di «Philippo» invece di «Phillippo» sul frontespizio.

*De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii*, Praga, Jiri Cerny, 1588.

*Oratio consolatoria*, Helmstedt, Jakob Lucius, 1589.

*De triplici minimo et mensura*, Francoforte sul Meno, Johann Wechel & Peter Fischer, 1591.

*De monade numero et figura* con *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, Francoforte sul Meno, Johann Wechel & Peter Fischer, 1591.

In mostra sono presenti due esemplari dell'opera: il primo senza il fascicolo \* (quattro carte); il secondo con il fascicolo \* spesso mancante (esemplare appartenuto al filosofo tedesco Luderus Kulenkamp, 1724-1794).

*De imaginum, signorum, & idearum compositione*, Francoforte sul Meno, Johann Wechel & Peter Fischer, 1591.

Esemplare rilegato con *De triplici minimo et censura*.

*Summa terminorum metaphysicorum*, Marburgo, Rudolph Hutwelcker, 1609.

Variante A nella prima tiratura senza l'indicazione «Cum Supplemento Rodolphi Goclenii Senioris» sul frontespizio.

*Artificium perorandi*, Francoforte sul Meno, Anton Humm, 1612.

## TOMMASO CAMPANELLA

*Philosophia, sensibus demonstrata*, Napoli, Orazio Salviani, 1591.

*Prodromus philosophiae instaurandae*, Francoforte sul Meno, Johann Bringer e Gottfried Tampach, 1617.

Esemplare con dedica manoscritta di Tobias Adami: «Adami à Rosenano Floren».

*De sensu rerum et magia*, Francoforte sul Meno, Gottfried Tampach e Egenolff Emmel, 1620.

Esemplare della prima tiratura senza bordura sul frontespizio.

*De sensu rerum et magia*, Francoforte sul Meno, Gottfried Tampach e Egenolff Emmel, 1620.

Esemplare della seconda tiratura con bordura sul frontespizio.

*Apologia pro Galileo*, Francoforte sul Meno, Gottfried Tampach e Erasmus Kemppfer, 1622.

*Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francoforte sul Meno, Gottfried Tampach e Egenolff Emmel, 1623.

*Astrologicorum libri VI.*, Lione, Jacques Prost & André Prost & Matthieu Prost, 1629.

*Astrologicorum libri VII.*, Lione, Jacques Prost & André Prost & Matthieu Prost, 1630.

Seconda tiratura dell'edizione del 1629 con l'aggiunta del libro VII *De fato siderali vitando*.

*Astrologicorum libri VII.*, Francoforte sul Meno, Gottfried Tampach, 1630.

Edizione con l'indicazione del nome di Gottfried Tampach sul frontespizio per contrastare l'edizione, dello stesso anno e senza indicazione di stampatore, che in realtà fu pubblicata da Prost.

*Atheismus triumphatus*, Roma, eredi di Bartolomeo Zannetti, 1631.

*Monarchia Messiae con Discorsi della libertà, e della felice suggestione allo Stato Ecclesiastico*, Iesi, Gregorio Arnazzini, 1633.

*Medicinalium*, Parigi, Jean Caffin e François Plaignard, 1635.

*Atheismus triumphatus, seu contra Antichristianismum, &c. De gentilismo non retinendo. De praedestinatione & reprobatione & auxiliis diuinae gratiae cento Thomisticus*, Parigi, Toussaint Du Bray, 1636.

*De sensu rerum, et magia*, Parigi, Denis Bechet, 1637.

Variante della seconda edizione dell'opera uscita a Parigi presso Louis Boulanger nel 1636.

*Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parigi, Denys Houssaye, 1637.

*Philosophiae rationalis partes quinque*, Parigi, Jean Du Bray e Toussaint Du Bray, 1638.

# SPHAERA



# L'APOLOGIA DI GIOVANNI PICO E LA 'VERA' ASTROLOGIA

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

SCRITTA, a detta dell'autore, «viginta tantum noctibus», e dedicata al suo più grande protettore, Lorenzo de' Medici, l'*Apologia* di Giovanni Pico della Mirandola fu stampata probabilmente a Napoli «die ultima Madji Anno Domini MCCCCLXXXVII». Alla fine dell'anno precedente, il giovane conte aveva dato alle stampe le *Conclusiones nongentae*, invitando i dotti di tutta Europa a dibatterle pubblicamente a Roma. Ma la disputa era stata vietata e il 13 marzo ai lavori di una commissione appositamente convocata aveva fatto seguito la condanna, da parte di papa Innocenzo VIII, di sette delle novecento proposizioni, altre sei delle quali venivano dichiarate sospette. L'*Apologia* si articolava perciò in tredici discussioni, che contrastavano vivacemente le tesi della commissione papale. La diffusione del volume ebbe però l'effetto di irritare ulteriormente il pontefice, che promosse un procedimento per eresia a carico dell'autore, e giunse il 4 agosto a condannare tutte le *Conclusiones*. Fuggito in Francia, dove fu arrestato in esecuzione dell'ordine papale, Pico visse per qualche mese in prigionia nel castello di Vincennes, presso Parigi, e solo nel 1488 poté rientrare in Italia, stabilendosi nel giugno a Firenze, caldamente invitato da Lorenzo de' Medici e Marsilio Ficino. Nei pochi anni che gli rimasero, prima della morte per avvelenamento nel 1494, il Mirandolano rinunciò a perseguire la gloria mondana e si dedicò ad una appartata elaborazione filosofica e teologica. Ne scaturirono un arduo scritto di esegesi biblica, l'*Heptaplus*; il trattato metafisico *De ente et uno*; il disegno di una grande opera contro i nemici della fede, che la morte precoce interruppe mentre il conte stava lavorando alla sua prima parte, ossia lo scritto antiastrologico pubblicato postumo nel 1496 dal nipote Giovan Francesco con il titolo *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

Nel percorso diacronico della vita e dell'opera del suo autore, l'*Apologia* occupa un posto di singolare rilievo, fungendo da spartiacque tra il fervido periodo giovanile e la riflessione successiva, segnata dalla condanna papale, dalla contrizione per le proprie intemperanze, dal decisivo avvicinamento al Savonarola. Lo scritto viene ora riproposto nell'edizione critica di Paolo Edoardo Fornaciari, in corso di pubblicazione presso le Edizioni del Galluzzo. Il testo, stabilito attraverso la collazione fra l'*editio princeps* del 1487, emendata a mano probabilmente dall'autore, e gli altri tre incunaboli (*Opera omnia*, Bologna, 1496; Lione, 1498; Venezia, 1498) viene tradotto, introdotto e minutamente commentato;<sup>1</sup> vengono ricostruite le

<sup>1</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA CONTE DI CONCORDIA, *L'Apologia*, edizione, traduzione e commento di P. E. Fornaciari, Tesi di dottorato in Filologia latina medievale sostenuta il 26 gennaio 2009 presso l'Università del Salento.

sue fonti patristiche, teologiche e filosofiche; viene valorizzata la presenza della *qabbalah*. Un tema, questo della rielaborazione pichiana della mistica ebraica, sul quale Fornaciari ha già dato contributi rilevanti, pubblicando una traduzione italiana commentata delle *Conclusiones cabalisticæ*, e fornendo importanti elementi per un nuovo punto di vista sulla *vexata quaestio* dell'atteggiamento di Giovanni Pico nei confronti dell'astrologia.<sup>1</sup> Le due questioni, reciprocamente connesse, del cabalismo di Pico e del suo rapporto con l'astrologia vengono a ripresentarsi attraverso questa nuova edizione; su di esse vorrei qui brevemente soffermarmi.

Le tarde *Disputationes* pichiane costituiscono, come è ben noto, una delle espressioni più celebri dell'antiastrologismo di tutti i tempi. Esse non mancano, tuttavia, di suscitare interrogativi circa almeno tre punti: l'autenticità del testo; l'influenza su di esso esercitata dalla predicazione del Savonarola; il rapporto fra la sua presa di posizione antiastrologica e i precedenti scritti di Pico. Tutte e tre le questioni furono sollevate, immediatamente dopo la pubblicazione dell'opera, da astrologi ed estimatori dell'astrologia. Nelle sue *Responsiones*, il senese Lucio Bellanti fu pronto a sottolineare come la morte prematura del conte facesse delle *Disputationes* un'opera incompiuta e non perfettamente elaborata; come il testo pubblicato recasse vistose tracce delle manipolazioni dei suoi editori, Giovan Francesco Pico e Giovanni Mainardi; come in molte pagine il livello di conoscenza ed elaborazione non fosse all'altezza della dottrina del conte; come nello scritto fosse evidente la traccia della predicazione fanatica di un uomo definito senza mezzi termini «non bene consultus», ossia lo stesso Savonarola. Dal canto suo Giovanni Pontano, se evitò di manifestare pubblicamente le proprie riserve sull'esagerata ambizione intellettuale del giovane Pico, non mancò di sottolineare l'inconsistenza di molti degli argomenti delle *Disputationes*, indirettamente suggerendone l'inadeguatezza al *maximum ingenium* dell'autore. Ciò, mentre salutava entusiasticamente lo scritto di Bellanti, cui attribuiva il merito di aver operato ad evitare che «tanta haec indignitas» giungesse fino ai posteri, e del quale condivideva pienamente le riflessioni.<sup>2</sup>

Concentrata inizialmente soprattutto sulle pagine dell'*Oratio*, dedicate al grande tema della libertà e responsabilità dell'uomo,<sup>3</sup> di interrogativi come questi la

<sup>1</sup> Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, Milano, Mimesis, 1994, 2° ed. 1997; IDEM, *Elementi di astrologia nelle Conclusiones di Giovanni Pico della Mirandola*, in *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Presentazione di M. Ciliberto, Sarzana, Agorà, 2004, pp. 25-37.

<sup>2</sup> Per questi argomenti cfr. O. POMPEO FARACOVÌ, *In difesa dell'astrologia: risposte a Pico in Bellanti e Pontano*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, a cura di M. Bertozzi, Firenze, Olschki, 2008, pp. 47-66.

<sup>3</sup> L'immagine di Pico filosofo della libertà e responsabilità umana, costruita su queste pagine, è stata progressivamente ridimensionata dalla storiografia pichiana degli ultimi decenni. Sono da vedere in proposito W. G. CRAVEN, *Giovanni Pico della Mirandola symbol of his age: modern interpretation of a Renaissance philosopher*, Genève, Droz, 1981, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1984; B. P. COPENHAVER, *Chi scrisse l'Orazione di Pico?*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), 2 voll., a cura di F. Meroi, con la collaborazione di E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, I, pp. 79-105.



storiografia pichiana ha iniziato ad occuparsi solo in tempi relativamente recenti. In una memoria condotta sotto la direzione di Alexandre Koyré, discussa nel 1938 presso l'École Pratique des Hautes Etudes e rimasta lungamente inedita, Eric Weil documentò con precisione la presenza dell'astrologia nelle *Conclusiones cabalisticæ*, analizzandone in particolare quattro (le nn. 19, 49, 50, 72). Parlò dunque di discontinuità fra il testo giovanile e le *Disputationes*, citando da queste ultime l'esplicita autocritica di Pico, sul suo essersi lasciato ingannare dall'astrologia in gioventù. Ritenne infine altamente probabile una decisiva influenza savonaroliana sul testo tardo.<sup>1</sup> Pur senza abbracciare la tesi della discontinuità, nell'edizione delle *Disputationes* data alle stampe in due volumi fra il 1946 e il 1952, Eugenio Garin effettuò un ampio scavo delle loro fonti antiche, medievali ed arabe, mostrando la vastità dell'informazione accumulata dal giovane Pico in materia di astrologia.<sup>2</sup> Qualche anno dopo, di contrasto fra opera giovanile e opera tarda parlò senz'altro un lavoro di Giancarlo Zanier, che però, in assenza di precise distinzioni fra l'una e l'altra forma, l'una e l'altra interpretazione dell'astrologia,<sup>3</sup> urtò contro la difficoltà di chiarire a quale tipo di astrologia il giovane Pico si fosse avvicinato, e dunque di cogliere la speciale qualità dell'approccio astrologico del giovane Pico. Se infatti condivise con Ficino il rifiuto del determinismo astrale, inteso nei termini dell'antico stoicismo, il conte non fece propria nemmeno la teoria neoplatonizzante, e ficiniana, degli astri come segni, volgendosi piuttosto a intendere gli astri come simboli di nascoste energie spirituali. Tale orientamento venne a precisarsi in relazione alle simpatie cabalistiche, da lui coltivate con l'apporto di un gruppo di collaboratori, fra i quali il noto ed ambiguo converso Flavio Mitridate.<sup>4</sup>

Un punto essenziale della letteratura cabalistica medievale, a partire almeno dal *Sefer ha-bahir*, già noto nella Francia meridionale nel sec. XII, è la corrispondenza fra le *sefirot*, i dieci attributi divini, e le dieci sfere celesti. Come scrive il mistico trecentesco Menahem Recanati, nel suo *Commento alle dieci sefirot*, «tutto quanto si trova nelle creature, tanto nel mondo degli angeli quanto in quello delle sfere e

<sup>1</sup> Cfr. E. WEIL, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1985, p. 34. Il cenno all'inganno subito in gioventù ad opera dell'astrologia è in *Disputationes*, XII, 2.

<sup>2</sup> Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Vallecchi, 1946-52. Sulla interpretazione pichiana di Garin cfr. C. VASOLI, *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere, 2003, pp. 65-92; M. TORRINI, *Eugenio Garin e gli studi pichiani*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 19-29.

<sup>3</sup> G. ZANIER, *Il problema astrologico nelle prime opere di Giovanni Pico della Mirandola*, «La Cultura», VIII, 1970, pp. 24 sgg.

<sup>4</sup> Su qualche aspetto della utilizzazione pichiana degli astri come simboli cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Il tema dell'eclissi di Sole alla morte di Cristo in alcuni testi del tardo Quattrocento*, in *Il Sole e la Luna*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 195-215. Su Flavio Mitridate è da vedere il recente *Guglielmo Raimondo Moncada, alias Fabio Mitridate: un ebreo converso siciliano*. Atti del Convegno Internazionale Caltabellotta (Agrigento), 2003, a cura di M. Perani, Palermo, Officina di studi medievali, 2008.

nel mondo inferiore, è esemplato sulle *sefirot* e deriva dalla loro forza». <sup>1</sup> La misericordia divina deve svilupparsi attraverso i corpi celesti, per potersi concretizzare nel mondo inferiore. Dal canto suo l'uomo, vivendo nella materia, non potrebbe accedere al piano spirituale delle *sefirot* senza incarnarsi nelle sue inclinazioni naturali, indagate dall'astrologia. È stato il grande libro di Wirzubski sul rapporto tra Pico e la *qabbalah* a chiarire definitivamente come con temi di questo tipo la mistica ebraica fornisca una chiave essenziale di lettura dell'opera del conte della Mirandola. <sup>2</sup> Partendo da questa acquisizione, Fornaciari ha discusso il rapporto fra il cabalismo di Pico e l'astrologia, esaminando non solo le 72 *Conclusiones cabalisticæ secundum opinionem propriam*, ma anche quelle *Ad mentem Porphyrii*. Ha così potuto sostenere che il Mirandolano ricomponе «le dottrine qabbalistiche delle *sefirot*, delle *middot*, dei nomi ebraici di Dio e dell'*adam qadmon* con i precetti del Decalogo, le qualità platoniche dell'anima, le intelligenze angeliche, e finalmente, per quel che più ci interessa, coi pianeti ed i loro influssi nel mondi sublunare». <sup>3</sup> Intrecciando l'esame di diverse *Conclusiones*, ha poi ricondotto ad una complessa tavola le corrispondenze così indicate, mettendo in evidenza una connessione fra *sefirot* e pianeti, per la quale i secondi possono essere considerati i simboli dei primi nel mondo esteriore. La 'vera' astrologia, quella che insegna a leggere nel libro di Dio, evocata nella conclusione cabalistica 72, si chiarisce dunque essere per Pico quella che è capace di disvelare «la diretta dipendenza della successione dei pianeti dalle successione delle manifestazioni divine», tanto da riformulare, in rapporto alla struttura dell'albero delle *sefirot*, la successione planetaria, che diventa Giove Marte Sole Saturno Venere Mercurio Luna. <sup>4</sup>

Resta ancora da scandagliare il rapporto astrologia-cabala, che sullo sfondo di queste pagine si disegna, fra gli scritti del giovane Pico e quelli della mistica ebraica. Sappiamo che alcuni di essi gli furono direttamente noti, come il *Sefer yeṣirah*, tradotto in latino sul finire del Quattrocento e conosciuto anche da Egidio da Viterbo; e poi il *Sefer-ha-Bahir*, noto anche a Ficino, il *Commento alle dieci sefirot* di Menahem Recanati, la *Corona del buon nome* di Abraham da Colonia, i trattati di Abraham Abulafia: un complesso di testi volti tutti in latino, per incarico dello stesso Pico, da Flavio Mitridate. Di altri, allo stato attuale degli studi, e sulla base dei documenti disponibili, possiamo soltanto ipotizzare sia venuto a conoscenza, forse attraverso intellettuali ebrei, come Yohanan Alemanno, attivo a Firenze sul finire del sec. xv, o per il tramite di corrispondenti, come Egidio da Viterbo.

<sup>1</sup> M. RECANATI, *Commento alle dieci sephirot*, in *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Torino, Einaudi, 1996, p. 532.

<sup>2</sup> C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989. La più recente edizione delle novecento tesi è S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses, the Evolution of Traditional Religions and Philosophical Systems*, Tempe, Medieval and Renaissance texts and Studies, 1998.

<sup>3</sup> P. E. FORNACIARI, *Elementi di astrologia*, cit., p. 30.

<sup>4</sup> Ivi, p. 34. Per il testo della conclusione 72 cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusioni cabalistiche*, a cura di P. E. Fornaciari, cit., p. 58. Per quanto riguarda la successione planetaria, va tenuto presente che essa è descritta in modi diversi nei diversi scritti cabalistici.

Potrebbero essere stati fra questi alcuni testi particolarmente attenti al rapporto *qabbalah*-astrologia, ai quali gli scritti di Pico presentano, in materia di astrologia, alcune vicinanze, come quelli di Ibn Waqar e di altri cabalisti della scuola di Gerona.<sup>1</sup>

Si tratta di questioni storiografiche complesse, e ancora per gran parte da approfondire. Ma si può segnalare fin d'ora come dal rapporto fra Pico, la cabala e l'astrologia emerga un interessante spunto di orientamento rispetto ad uno degli interrogativi che possono presentarsi agli studiosi dell'astrologismo ebraico: se cioè la cabala, con il suo concentrare l'attenzione sulle *sefirot*, anziché sui pianeti, sia un modo di affossare l'astrologia, ovvero, con il suo fare dei pianeti una sorta di proiezione esterne delle *sefirot* nel mondo inferiore, ne operi un recupero. La soluzione di Pico mostra come la questione possa esser posta in termini diversi. Nelle *Conclusiones*, infatti, il conte non si limita a riprendere dalla letteratura cabalistica le classiche corrispondenze *sefirot*-pianeti, ma utilizza la tradizionale strumentazione astrologica per penetrare il senso spirituale e provvidenziale degli eventi. Ciò avviene ad esempio nella conclusione cabalistica 50, dove gli effetti di Saturno e Venere sono utilizzati per chiarire i rapporti fra la procreazione, la settima e l'ottava *sefirah*.<sup>2</sup> La nuova edizione dell'*Apologia* ci ricorda ora che Marte e Mercurio vengono reinterpretati nella stessa direzione, in un passo che discute le condizioni alle quali l'astrologo è in grado prevedere il formarsi dell'intelligenza filosofica: ciò che egli si augura è infatti che nella genitura del futuro filosofo Marte guardi Mercurio in aspetto trigono, come se in mancanza di incontri e scontri ogni filosofia dovesse restare torpidamente sonnacchiosa.<sup>3</sup> In questi testi, dunque, le tecniche astrologiche vengono isolate dagli sfondi filosofici, stoicizzanti, neoplatonici ed aristotelici, alle quali erano state tradizionalmente collegate, per essere collegate allo spiritualismo mistico, attinto alla *qabbalah*.

Ciò suona a conferma della tesi adombrata da Bellanti e Pontano, e argomentata per primo da Weil: negli scritti precedenti le *Disputationes*, Giovanni Pico aderì ad una interpretazione particolare, e ad un uso specifico, dell'astrologia, della quale non rinunciò ad utilizzare alcuni classici strumenti. Come indica il suo stesso titolo, l'opera tarda è destinata a confutare l'astrologia in quanto falsa arte divinatoria: non a caso la tecnica astrologica che vi è più a fondo esaminata e criticata è quella 'profetizzante' delle grandi congiunzioni, già rifiutata da Ficino e qui contrapposta alla profezia, direttamente ispirata da Dio. Le *Disputationes*

<sup>1</sup> Alcune delle traduzioni di Mitridate sono state recentemente edite all'interno del progetto 'The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola', che prevede la pubblicazione di ciascuna di esse insieme al testo ebraico ed a una traduzione inglese. Cfr. *The Great Parchment. Flavius Mithridates Latin Translations, the hebrew texts, and an english version*, ed. by G. Busi, S. M. Bondon and S. Campanini, Torino, Aragno, 2004; *The Book of Bahir*, ed. by S. Campanini, with a foreword by G. Busi, Torino, Aragno, 2006; M. RECANATI, *Commentary on Daily Prayers*, ed. by G. Corazzol, Torino, Aragno, 2008. Sui cabalisti di Gerona si può ancora ricorrere a G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris, La Haye, 1962.

<sup>2</sup> P. E. FORNACIARI, *Elementi di astrologia*, pp. 32-33.

<sup>3</sup> *Apologia*, p. 61. Questi aspetti del rapporto cabala-astrologia sfuggono al recente D. RUTKIN, *Magia, cabala, vera astrologia*, in *Nello specchio del cielo*, cit., pp. 31-45.

marcano davvero, nel rapporto fra Pico e l'astrologia, quella svolta, sulla quale non mancano di pesare questioni biografiche, che gli stessi Bellanti e Pontano avevano tempestivamente segnalata. Venuto meno anche il riferimento alla diletta *qabalah*, nelle *Disputationes* vengono coerentemente lasciate cadere le distinzioni tra vera e falsa astrologia, e l'astrologia cabalistica scompare. Ciò che in positivo emerge è ormai soltanto il profetismo cristiano, accolto nella versione savonaroliana e assunto come base per una dichiarazione antiastrologica, che i lettori hanno incontrato in una redazione in molti punti certamente artefatta, ma che non a caso verrà richiamata negli argomenti ulteriormente semplificati del trattato contro gli astrologi del frate ferrarese.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Se ne veda l'edizione G. SAVONAROLA, *Contro gli astrologi*, a cura di C. Gigante, Roma, Salerno, 2000.

# IL SALONE DEI MESI DI SCHIFANOIA: NOTE PER UNA LETTURA CRITICA DEL RILIEVO

MANUELA INCERTI

La lettera di Francesco del Cossa a Borso d'Este, datata 25 marzo 1470, resta il documento più importante per la cronologia e la paternità del programma pittorico del Salone dei Mesi di Schifanoia.<sup>1</sup> In questa missiva è nominato Pellegrino Prisciani, uomo di grande influenza nella Ferrara del secondo Quattrocento: Custode della libreria e dell'Archivio sotto Borso e sotto Ercole I, oratore, poeta, lettore di astrologia nello Studio di Ferrara, esperto e colto di greco e delle cose classiche, Conservatore delle ragioni ducali e della comunità, storico della casa d'Este e della città di Ferrara.

Sulle reali competenze del Prisciani in campo astrologico, non esistono documenti diretti ed esaustivi. Esisteva probabilmente un *Libro azzurro*, oggi purtroppo scomparso, in cui sembra fossero raccolte molte pratiche e molte sue osservazioni di carattere astrologico. Eleonora d'Este lo chiede a Francesco Gonzaga in una lettera del 25 luglio 1488, ripetendo la medesima domanda il 30 luglio, con la promessa di restituire tale testo 'liberamente'.<sup>2</sup>

Le uniche testimonianze conosciute sul suo pensiero in materia astrologica sono contenute in due diverse lettere. La più nota è quella indirizzata a Isabella d'Este e datata 15 agosto 1509: «[...]»; et se cognosceria la meravelgiosa possanza de la conjunctione del capo del Dracone cum la salutifera stella de Jove». In questa missiva cita Pietro d'Abano a proposito della possibilità di *placare* le stelle e piegarle al nostro favore premesse le debite preghiere. A proposito di Albumasar richiama invece «Li Re de Grecia quando volevano ottenere qualche gratia da Dio per qualche loro facenda ponevano il capo del Dracone nel megio del cielo cum Jove, o vero da Jove risguardato cum amicabile figura et la luna conjuncta a Jove o partendossi da Jove che se conjungesse cum il Sig.r del lo Ascendente e oltra di questo cum amicabile figura del capo del Dracone, et allora dicevano la domanda sua da Dio essere esaudita». <sup>3</sup> Questo evento astronomico doveva accadere, su previsione di Prisciani, il XVIII di agosto alle ore XXIII, min. XXVII, cioè a 3 minuti

<sup>1</sup> A. WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo di Schifanoia a Ferrara*, in M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*, Livorno, Sillabe, 1999, p. 92.

<sup>2</sup> A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura e le relazioni letterarie di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale storico della letteratura italiana», XXXVI, 1900, pp. 335-336; nuova ed. a cura di S. Albonico, Milano, Sylvestre Bonnard, 2006, p. 141; A. ROTONDÒ, *Pellegrino Prisciani (1435 ca.-1518)*, «Rinascimento», II, 1960, 1, p. 77.

<sup>3</sup> A. LUZIO, R. RENIER, *La coltura...*, cit., p. 140.

alla mezz'ora.<sup>1</sup> Analoga predizione era stata fatta in una lettera del 26 ottobre 1487 indirizzata a Eleonora d'Aragona, madre di Isabella e consorte di Ercole I d'Este. In questa missiva Prisciani suggeriva alla duchessa di pregare durante la prossima congiunzione di Giove con il *Caput Draconis*. Il 2 di novembre 1487 alle ore 24 e tre quarti, «Ita nunc Stella Jovis cum capite draconis in medio celi existente et luna ad eum accedente [...]».<sup>2</sup> I due eventi si verificarono realmente nelle date e negli istanti consigliati dal Prisciani. Non è di poca rilevanza sottolineare che si tratta di un fenomeno puramente astratto e matematico. Infatti, in entrambi i casi, si assiste al passaggio di Giove sul nodo ascendente della luna senza alcuna congiunzione scenografica con l'astro lunare.

L'attenzione per le ricerche astronomiche e la proprietà con cui sono gestiti i dati fisico-matematici sono evidenti nell'unico suo trattato astronomico a noi giunto in forma di manoscritto: l'*Ortopasca*.<sup>3</sup> In questo (Fig. 1) il Prisciani affronta, con rigore e accuratezza di calcolo, il tema dei moti ciclici lunari necessari per il computo annuale della Pasqua.

L'astronomia e l'astrologia alla corte di Ferrara durante i governi di Lionello, Borso ed Ercole I ricoprirono un ruolo di grande rilievo, così come avviene per altre corti rinascimentali italiane: una condizione largamente indagata in diversi studi specialistici.<sup>4</sup> Allo sviluppo della conoscenza di questi aspetti della cultura ferrarese hanno ampiamente contribuito le indagini, soprattutto di tipo iconografico, condotte sul famoso ciclo. A partire dagli studi di Warburg<sup>5</sup> è stata dimostrata la presenza nel programma pittorico di un preciso filone della storia dell'astrologia: quello al quale appartengono l'*Astronomicon* di Manilio,<sup>6</sup> l'*Introductorium in astronomiam* di Albumasar e la tradizione magica medioevale e rinascimentale del *Picatrix*.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> «Cum piacere de Dio adonche et gaudio e consolazione de V. Ill.<sup>ma</sup> S.<sup>ria</sup> tal potente quanto benedetta constellatione da astrologi et sapienti molti, molte volte per molti et molti anni expectata, corre sabato p. f. che serà adì xviii del p. mese de agosto ad hore de horologio xxiii et minute xxvii, cioè minuti iii mancho de meta hora.» Dalla conversione delle ore italiane si può dedurre che tale fenomeno doveva accadere intorno alle 18h 07m tempo vero locale (Programma Tavernini).

<sup>2</sup> M. BERTOZZI, *La tirannia...*, cit., p. 110.

<sup>3</sup> Modena, Biblioteca Estense, α x. i. 6 (=lat. 466) carte da 1r a 13v.

<sup>4</sup> *Astrologia: arte e cultura in età rinascimentale*, *Art and culture in the Renaissance*, a cura di D. Bini, Catalogo della Mostra tenuta a Modena nel 1996-97, Modena, Il Bulino, 1996, pp. 38-42; C. VASOLI, *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 129-158.

<sup>5</sup> A. WARBURG, *Arte italiana*, cit., p. 92; *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dei*, a cura di M. Bertozzi, Modena, Panini, 2002.

<sup>6</sup> Poema in cinque libri, costituisce la prima opera completa a noi giunta inerente l'astrologia. Non si hanno notizie certe sull'autore, vissuto probabilmente all'epoca di Augusto e Tiberio e morto intorno al 22 d.C. L'opera è edita nell'edizione critica: MARCUS MANILIUS, *Il poema degli astri*, tradotto da R. Scarcia, commenti di R. Scarcia, E. Flores, S. Feraboli, 2 voll., Milano, Mondadori, I (1996), II (2001).

<sup>7</sup> Il manoscritto arabo, scritto intorno alla metà del XI secolo in Spagna, fu fatto tradurre in castigliano nel 1256 da Alfonso X (opera attribuita a: al-Magriti Maslamah ibn Ahmad). Si diffuse in Europa attraverso una sua traduzione latina. *Picatrix: dalla versione latina del Ghayat al-hakim*, a cura di P. A. Rossi, traduzione di D. Arecco, Milano, Mimesis, 1999.



In questo ambito viene data grande rilevanza alle costellazioni, alle loro immagini mitiche, alla rappresentazione visiva e alle suggestioni fantastiche che da esse nascono. L'astrologia tolemaica invece, pur ammettendo la propria natura empirica, utilizza metodologie rigorosamente matematiche.<sup>1</sup>

Lo zodiaco di Tolomeo è una corona circolare, una costruzione geometrica e non la realtà fisica della fascia di costellazioni. «Coerentemente, i segni zodiacali, nonostante alcune incertezze [...] non sono visti come animali mitici, o allegorie di divinità, come in Manlio; sono definitivamente identificati con le suddivisioni geometriche dello spazio, le *dodecatemorie*, mentre le loro distinzioni e i loro rapporti, gli aspetti, sono determinati con metodo geometrico sulla base delle rispettive distanze angolari».<sup>2</sup>

Numerosi trattati, anche di carattere astrologico, ci ricordano come lo spazio antropizzato abbia sempre dovuto conformarsi all'antica regola di scrutare il cielo per cogliere il giorno e il momento più propizio dell'atto di fondazione. Diverse fonti di età rinascimentale testimoniano le norme ed i riti utilizzati per fondare una nuova città e i suoi edifici più rilevanti: Jean Ganivet,<sup>3</sup> Luca Gaurico,<sup>4</sup> Francesco Giuntini,<sup>5</sup>

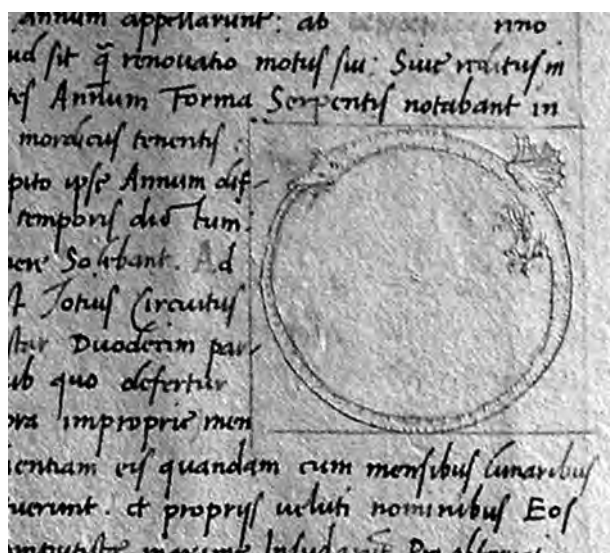


FIG. 1. Pellegrino Prisciani, l'immagine dell'«uroburo» il serpente-drago che si mangia la coda, *Ortopasca*, Modena, Biblioteca Estense, αX. I. 6 (=lat. 466) 1r-13v.

<sup>1</sup> C. TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Fondazione Lorenzo Valla, Rocca San Casciano, Mondadori, 1998.

<sup>2</sup> O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 128-129.

<sup>3</sup> J. GANIVET, *Amicus medicorum*, Lyon, 1496, pp. 416-419.

<sup>4</sup> L. GAURICI, *Tractatus Astrologicus*, Venetiis, apud Curtium Troianum Nauo, 1552. Tra i 20 oroscopi di edifici e città sono riportati: Costantinopoli, Roma, San Pietro, Bologna, Firenze, Venezia, Ferrara, Milano, Torre della Mirandola, Modena, Rocca Costanza di Pesaro.

<sup>5</sup> F. IUNCTINO (1522-1590), *Speculum Astrologiae, quod attinet ad iudiciariam rationem natiuitatum atque annuarum revolutionum: cum nonnullis approbatis Astrologorum sententiis*, Lugduni, apud Simphorianum Beraud, 1581. Il Giuntini rielabora evidentemente alcuni dei temi del Gaurico. Alcuni grafici delle città sono presenti anche tra le 100 geniture del Cardano (*De exemplis centum geniturarum*, 1547).



il *Picatrix*, il *Trattato* di Antonio di Pietro Averulino detto il Filarete, Guido Bonatti<sup>1</sup> ed altri ancora.<sup>2</sup>

È proprio nel trattato del Gaurico che troviamo due oroscopi per la città di Ferrara. In particolare, a lato del grafico relativo alla *Ferraria Vetus* (9 settembre 413), sono riportati i nomi di Celio Calcagnini, Pellegrino Prisciani (tra gli autori del programma di Schifanoia) e Giovanni Bianchini (famoso astronomo di corte) che avrebbero steso l'oroscopo della città di Ferrara ampliata nel 1492.

#### LE DATE DELLA VITA DI BORSO

Borso d'Este nasce giovedì 24 agosto *hora xxii* sotto il segno della Vergine (*Chronicon estense*),<sup>3</sup> terzogenito di una coppia di amanti: Stella dè Tolomei e Nicolò III d'Este. Suoi fratelli furono Ugo e Leonello, che successe al padre prima di lui. Queste alcune delle date più rilevanti della sua esistenza, in relazione alla città di Ferrara:

- 1450 1 ottobre: alle ore xx entra in Ferrara come successore di Leonello;<sup>4</sup>
- 1452 18 maggio: nomina a duca di Modena e Reggio e conte di Rovigo da parte dell'Imperatore Federico III;<sup>5</sup>
- 1459 16 maggio: il Papa Pio II è a Ferrara nel monastero di Sant'Antonio, Borso gli consegna le chiavi della città;<sup>6</sup>
- 1461 24 giugno: i Certosini entrano nella nuova Certosa di Ferrara con una solenne festa;<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Si tratta di uno dei più famosi astronomi del sec. XIII. La pubblicazione della sua opera è in GUIDUS BONATTUS DE FORLIVIO, *Decem continens tractatus Astronomiae, Venetiis per Melchioris Sesse*, 1506. In questa, al cap. 3, sono citati gli edifici sacri di Pisa, San Marco a Venezia, San Vitale a Ravenna, chiese dei frati minori bolognesi, il Battistero fiorentino.

<sup>2</sup> Si veda in proposito P. CASTELLI, «*Caeli enarrant*»: *astrologia e città*, in *Le città di Fondazione*, Atti del II Convegno Internazionale di Storia Urbanistica, Lucca 7-11 settembre 1977, Venezia, CISCU-Marsilio, 1978, pp. 172-193.

<sup>3</sup> M. TORBOLI, *Il duca Borso d'Este e la politica delle immagini nella Ferrara del Quattrocento*, Ferrara, Cartografica, 2007, p. 9; *Chronicon Estense gesta marchionum estensium complectens, ab Anno MCI usque ad Annum MCCCIV...*, col. 536. Anche in *Borsias* di Tito Vespasiano Strozzi è confermata la data del 24 agosto, quando la Vergine scaccia il Leone dal cielo: cfr. *Die Borsias des Tito Strozzi*, a cura di W. Ludwig, München, 1977. Il Giralaldi indica invece come data di nascita il 15 agosto 1413: cfr. *Commentario delle cose di Ferrara, et de' principi da Este*, di M. Giouambattista Giralaldi gentiluomo ferrarese, in Firenze, appresso Lorenzo Torrentini, 1556, p. 94. Secondo il calcolo a ritroso del Pardi, Borso dovrebbe essere nato il 24 agosto 1413 e morto tra il 19 e il 20 agosto del 1471: cfr. *Diario ferrarese dall'anno 1409 sino al 1502 di autori incerti*, a cura di G. Pardi, Bologna, Zanichelli, 1928-1933, note 9-10, p. 72.

<sup>4</sup> Ivi, p. 33.

<sup>5</sup> Federico consente a Borso di portare l'aquila imperiale nera a due teste su sfondo d'oro, congiunta a quella estense, con la corona. Il Pardi e il Muratori ricordano la data del 18 maggio, festività dell'Ascensione: G. PARDI, *Diario...*, cit., p. 35, L. A. MURATORI, *Delle antichità estensi continuazione, o sia Parte seconda, composta e dedicata all'altezza serenissima di Francesco 3. duca di Modena, Reggio, Mirandola &c. da Lodovico Antonio Muratori suo bibliotecario*, In Modena nella Stamperia Ducale, 1740, pp. 199-201.

<sup>6</sup> Ivi, p. 215.

<sup>7</sup> Ivi, p. 218.

- 1468 9 dicembre: Federico III passa per Ferrara; <sup>1</sup>  
 1469 27 gennaio - 2 febbraio: Federico III, di ritorno da Roma, soggiorna a Ferrara; <sup>2</sup>  
 1471 14 aprile: Borso è a Roma per la nomina a duca di Ferrara (avvenuta dopo l'ora III). <sup>3</sup>

Questa, invece, la cronologia degli avvenimenti di Palazzo Schifanoia sino alla nascita di Alfonso I d'Este. <sup>4</sup>

- 1385 Alberto d'Este fa edificare palazzo Schifanoia, come luogo di delizia, probabilmente dall'architetto Giovanni da Ferrara.  
 1391 Primo ampliamento del palazzo, voluto dal marchese Alberto.  
 1436 Nell'inventario dei beni mobili del marchese Nicolò III è riportata una descrizione del palazzo.  
 1438 Demetrio Paleologo, despota della Morea, è ospitato nel palazzo.  
 1450 circa Importanti lavori di sistemazione del palazzo ordinati dal marchese Leonello.  
 1465 Pietro Benvenuto degli Ordini sistema la piazza e inizia la sopraelevazione del palazzo, su indicazione del duca Borso.  
 1466 Biagio Rossetti collabora con Pietro Benvenuto degli Ordini nei lavori. 2 febbraio: fornitura di grano alla fabbrica di Schifanoia.  
 1467 Domenico di Paris e Bongiovanni da Geminiano lavorano alla Sala delle Virtù. In questo anno terminano, probabilmente, i lavori murari.  
 1469 17 ottobre: Borso risiede a Schifanoia per qualche tempo.  
 1470 Marzo: lettera di Francesco del Cossa a Borso d'Este relativa agli affreschi da lui eseguiti nella parete orientale del Salone dei Mesi. In questa data gli affreschi dei Mesi sono probabilmente terminati.  
 1171 Posa in opera del portale maggiore di Schifanoia.  
 1472 Baldassarre d'Este ridipinge trentasei teste nell'ambito delle decorazioni del palazzo.  
 1474 10 febbraio: si attesta che Biagio Rossetti ha lavorato nel palazzo.  
 1476 21 luglio: nasce nel palazzo Alfonso I d'Este.

### I QUESITI PRINCIPALI

Diverse ipotesi interpretative, tuttora in parte aperte, hanno interessato alcuni aspetti del programma iconografico del Salone dei Mesi. Tra queste ricordiamo:

- la collocazione asimmetrica dei 12 segni in relazione alle caratteristiche dello spazio architettonico: se ne trovano infatti 3 sulla parete est; 4 sulla parete nord; 3 sulla parete ovest (dipinti non sopravvissuti); 2 sulla parete sud (dipinti non sopravvissuti). Questa impostazione crea una fruizione percettiva molto diversa da quella generata invece dalla classica suddivisione astrologica dello spazio celeste in dodici settori di 30° ciascuno. Dal punto di vista astrologico,

<sup>1</sup> Ivi, p. 221.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 221-222.

<sup>3</sup> Ivi, p. 223.

<sup>4</sup> A. M. VISSER TRAVAGLI, *Palazzo Schifanoia e palazzina Marfisa a Ferrara*, Milano, Electa, 1994. Si veda anche M. BERTOZZI, *La tirannia...*, cit., p. 140.

- inoltre, non è rispettata la canonica opposizione tra coppie di segni (Ariete/Bilancia, Toro/Scorpione, Gemelli/Sagittario, Cancro/Capricorno, Leone/Acquario, Vergine/Pesci);
- le differenze dimensionali tra alcuni segni e i relativi riquadri: il segno dell'Acquario è infatti più grande di circa  $1/3$  rispetto agli altri, così come anche il segno dei Pesci di dimensioni solo leggermente più contenute. La precisa intenzionalità degli ideatori di dare maggior importanza all'Acquario è resa evidente dal taglio di una delle lesene che definiscono lo spazio architettonico dipinto.
  - davanti alla porta principale di accesso<sup>1</sup> è posizionato il mese di gennaio (segno zodiacale Acquario, tutela Giunone). Come è noto, tuttavia, l'anno astronomico inizia con il segno Ariete il 21 marzo, cioè nel giorno in cui il sole passa per il punto  $\gamma$  dell'eclittica e la sua declinazione è pari a zero°. Le ragioni probabili di questa specifica scelta, che ha generato un preciso percorso di lettura del ciclo di affreschi, possono essere state diverse e molteplici.<sup>2</sup>

#### DAL RILIEVO ALL'INTERPRETAZIONE CRITICA

Il rilievo (FIG. 2) è stato condotto secondo procedure dirette e strumentali. La modalità diretta è stata utilizzata per il rilievo planimetrico degli spazi esterni e dei locali di accesso al Salone posti al piano terra. In appoggio al rilievo diretto è stato realizzato un rilievo strumentale che ha fornito numerosi punti di controllo; il Salone è stato invece rilevato topograficamente, dopo aver definito una griglia di punti sull'apparato pittorico e quello architettonico. Sulla base del rilievo topografico, grazie al quale è stato anche possibile orientare correttamente l'edificio mediante il confronto con la posizione del sole, è stato elaborato un modello tridimensionale della porzione di edificio oggetto del lavoro di ricerca.<sup>3</sup> Sono stati verificati i percorsi delle *macchie di luce* proiettate dalle finestre sulle superfici dipinte, analizzando in quali momenti di alcune particolari giornate dell'anno

<sup>1</sup> Sulla antica funzionalità di questo spazio si veda S. GHIRONI, F. BARONI, *Note storiche su Palazzo Schifanoia*, «Atti e memorie della Deputazione Prov. Ferrarese di Storia Patria», Serie III, vol. XXI, pp. 97-170. Si vedano anche le più recenti interpretazioni in *Il Palazzo Schifanoia a Ferrara*, a cura di S. Settis e W. Cupperi, Modena, Panini, 2007.

<sup>2</sup> Si vedano le considerazioni di M. BERTOZZI, *La tirannia...*, cit., p. 37.

<sup>3</sup> La scala di restituzione del rilievo è 1:50. L'appoggio topografico e il rilievo del salone conta 528 punti battuti mediante la Stazione Totale. Hanno collaborato in questa fase gli architetti: G. Galvani (rilievo strumentale), M. Cecchinato, C. Villani, G. Tammiso, E. Minghini (rilievi diretti). Al rilievo diretto degli spazi esterni e del piano terra hanno contribuito anche alcuni studenti del Corso di Rilievo dell'Architettura 1, A.A. 2005-06. La modellazione dei volumi è stata effettuata con software Autodesk Autocad 2002®. Successivamente, il modello è stato importato in un software di renderizzazione, Maxon Cinema 4D R10®, tramite cui sono state applicate alle superfici delle pareti interne i fotopiani del ciclo di affreschi. Con lo stesso software, in base all'orientamento del modello, alla latitudine e alla longitudine del luogo, si è ricercata l'illuminazione naturale interna esattamente coerente con quella solare reale. Si ringraziano il Comune di Ferrara per aver consentito l'accesso e il rilievo di questi spazi così prestigiosi e il DIAPREM di Ferrara.

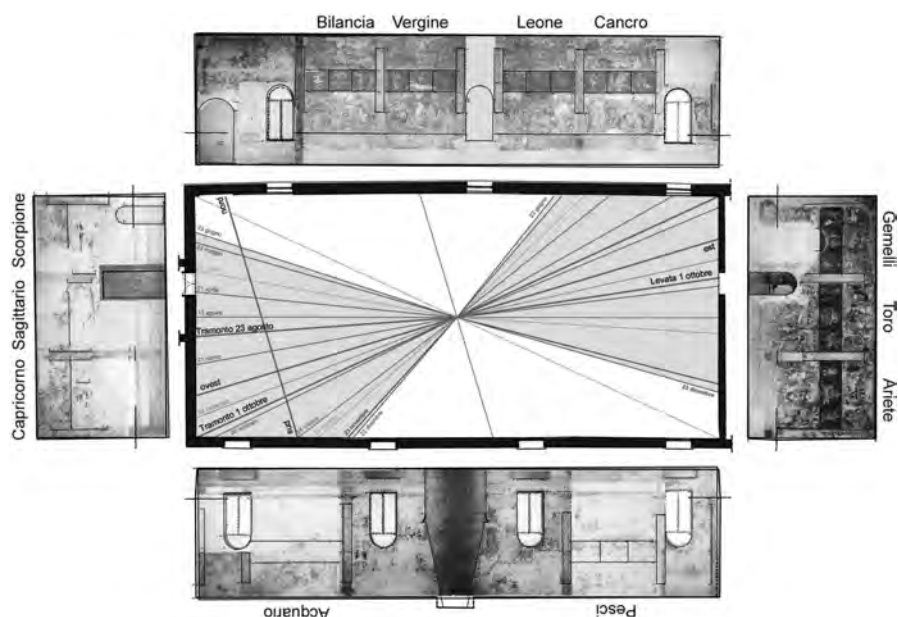


FIG. 2. Planimetria del Salone con indicazione delle direzioni di levata e di tramonto del sole in corrispondenza dei segni zodiacali e di alcune date rilevanti nella vita di Borso.

venivano evidenziate specifiche figure o scene. Le operazioni sono state condotte per tutte le date relative all'ingresso dei segni zodiacali nel secolo di Borso e per le date più rilevanti della vita del Duca (24 agosto o 15 agosto, 1 ottobre e 18 maggio) per un totale di 16 animazioni.<sup>1</sup>

L'altezza relativa tra finestre ed affreschi è tale da consentire l'illuminazione degli stessi solamente nei primi minuti del mattino dei *mesi caldi* (marzo, aprile, maggio, giugno, luglio, agosto per lato ovest della sala) e negli ultimi istanti del tramonto nei *mesi freddi* (settembre, ottobre, novembre, dicembre, gennaio, febbraio per il lato est). Le rappresentazioni dei segni zodiacali e dei sovrastanti decani non sono mai illuminati in maniera significativa. L'immagine qui pubbli-

<sup>1</sup> Considerando che il programma di renderizzazione non consentiva di impostare date antecedenti al 1700, sono state scelte le date attuali nelle quali la declinazione solare fosse uguale a quella delle date antiche indagate. I risultati sono stati oggetto di verifiche e controlli puntuali mediante programmi di calcolo delle effemeridi solari (azimut ed altezza del sole). Ad ulteriore riprova sono stati utilizzati programmi di gnomonica informatica applicata ai disegni bidimensionali del salone. Riassumendo le procedure utilizzate nel corso della ricerca si sono avvalse di: modellazione e rendering, geometria proiettiva e calcoli di astronomia posizionale (trigonometria sferica). Il lavoro è stato svolto in collaborazione con I. Ascari e F. Tollari, studentesse della Facoltà di Architettura di Ferrara, e dell'Arch. M. Cecchinato. Nel presente contributo si presenta sinteticamente soltanto uno dei casi-studio.



FIG. 3. Attraverso il modello 3D è stato verificato il percorso delle macchie di luce naturale sugli affreschi. L'immagine mostra gli ultimi istanti al tramonto del sole nel giorno del 1 ottobre del secolo xv: in tale data alcune immagini del duca Borso vengono più volte illuminate da fasci di luce.

cata (FIG. 3) illustra il percorso del sole sulla fascia dedicata a Borso nel giorno del 1 ottobre del secolo xv: in tale data la figura del Duca viene più volte illuminata da un fascio di luce. Tali effetti potevano essere sottolineati scenograficamente scegliendo opportunamente quale degli scuri interni aprire: la sala infatti era dotata di sistemi di oscuramento su cui erano riprodotti gli affreschi, per consentire una continuità visiva del ciclo evidentemente riconosciuta come rilevante.

Dal rilievo architettonico e dell'orientamento astronomico emergono alcune inedite considerazioni. L'asse della sala, e dunque del corpo di fabbrica (FIG. 2), è orientato al tramonto del sole nel giorno del 15 agosto del secolo xv. Questo allineamento, come è stato ricordato, è relativo ad una delle date di nascita del duca Borso tramandate dalla tradizione (quella meno attendibile). In realtà, più probabilmente, questa direzione potrebbe essere stata determinata o suggerita da preesistenti edifici sacri come, per esempio, il vicino convento di San Vito rispetto al quale, al momento, non è possibile compiere raffronti e verifiche a causa dell'esiguità dei resti a noi pervenuti. Sulla Sala dei Mesi è stata condotta una analisi di tipo metrologico e geometrico, volta ad indagare le metriche progettuali che guidarono gli autori nel dimensionamento dello spazio e nell'organizzazione dell'apparato pittorico. Nella tabella di FIG. 4 sono riportate le unità di misura locali e le misure in metri delle dimensioni principali del locale, nonché la relativa lettu-

| MISURE SALA                             | piede   | palm     | oncia    | Misura in ml. | piedi lettura critica | palm lettura critica |
|---|---------|----------|----------|---------------|-----------------------|----------------------|
| lunghezza totale                        | 0,40386 | 0,100965 | 0,033655 | 24,61         | 61                    | 0                    |
| lunghezza totale compreso spessore muri | 0,40386 | 0,100965 | 0,033655 | 25,37         | 63                    | 0                    |
| larghezza totale                        | 0,40386 | 0,100965 | 0,033655 | 11,40         | 28                    | 0                    |
| larghezza totale compreso spessore muri | 0,40386 | 0,100965 | 0,033655 | 12,34         | 30                    | 2                    |
| altezza sala                            | 0,40386 | 0,100965 | 0,033655 | 6,10          | 15                    | 0                    |

FIG. 4. Analisi dimensionale del Salone dei Mesi.

ra critica.<sup>1</sup> Si evince immediatamente che le proporzioni della sala si avvicinano approssimativamente al rapporto 4:2:1. Partendo da questo dato si è pensato di verificare se alcune delle geometrie e delle misure dello spazio trovano riscontri più rigorosi con elementi di carattere astronomico.

Dall'analisi della levata e del tramonto del sole nel secolo di Borso<sup>2</sup> sono emersi alcuni elementi originali che potrebbero motivare la scelta delle proporzioni apparentemente non esatte del salone. La diagonale della sala *Acquario-Gemelli* è orientata al tramonto del sole nel giorno del 1 ottobre 1450, giorno dell'entrata in Ferrara di Borso come nuovo signore dopo la morte del fratello Lionello. Inoltre, la direzione della levata del sole nello stesso giorno, 1 ottobre 1450, passa per l'originario accesso al contiguo Salone della Giustizia.<sup>3</sup> Si tratta di un varco che taglia la lesena dello spartito decorativo, inserendo dunque un elemento di disturbo nel programma (FIG. 2). Dalla lettura del percorso del sole sull'orizzonte urbano di Ferrara è emerso, oltre a ciò, che l'asse *nord-sud* passante per l'antica porta di accesso principale è allineato con il centro del segno di gennaio, cioè l'Acquario. L'asse *est-ovest* passa invece per il centro della sala e il centro del Capricorno e dei Gemelli. La linea equinoziale, dunque, non tocca assolutamente i segni dell'Ariete e della Bilancia (ipotesi suggestiva), mentre invece Ariete e Scorpione sono uniti dalle direzioni solstiziali (levata solstizio invernale, tramonto solstizio estivo).

La rilevanza del segno dell'*Acquario* nel programma è resa evidente non solo dalla sua collocazione frontale alla porta di ingresso principale, così come han-

<sup>1</sup> La lettura critica delle misure è arrotondata di quantità quasi sempre inferiori all'oncia. La porta di ingresso originaria era larga 4 piedi ed alta 7 piedi e 2 palmi. Le finestre sono generalmente larghe 3 piedi.

<sup>2</sup> Si ricorda, a questo proposito, che è necessario calcolare la differenza tra calendario giuliano e calendario gregoriano.

<sup>3</sup> Tutto il programma di Schifanoia è teso in realtà a celebrare Borso, signore Giusto.



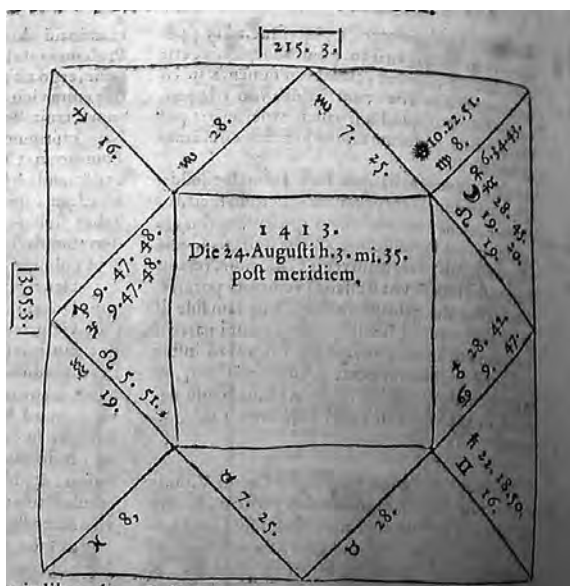


FIG. 5. Il tema natale di Borso d'Este pubblicato nello *Speculum* del Giuntini.

no ricordato gli storici più volte, ma anche dal suo posizionamento sulla direzione del meridiano locale (*Medium Coelum*). Inoltre, mentre in genere i singoli riquadri misurano in larghezza circa 8 piedi, le dimensioni dell'Acquario arrivano a 10 piedi e 2 palmi, i Pesci a 9 piedi e 2 palmi. Tutti questi elementi hanno suggerito di indagare sulla presenza di questo segno zodiacale nella vita di Borso d'Este utilizzando le scarse notizie a noi giunte.

#### L'ASCENDENTE DI BORSO

«MCCCXIII, die Jovis XXIV. Augusti Hora XXII, natus est Borsus».<sup>1</sup>

Il sistema orario in uso all'epoca di Borso, sino alla metà del XIX secolo, era basato sulle ore italiane. Già nell'agosto del 1362, durante il governo di Niccolò II, fu collocato sopra la torre del Palazzo del marchese d'Este il primo orologio meccanico della città di Ferrara.<sup>2</sup> I 24 rintocchi di campana della torre di Rigobello segnavano l'inizio del nuovo giorno e, dunque, il principio dell'ora I.<sup>3</sup>

Secondo il sistema italico di computo del tempo, utilizzato anche nel *Chronicon*, l'inizio dell'ora XXII aveva luogo con i 21 rintocchi della campana di Rigobello. La genericità con cui viene annotato l'orario di nascita degli estensi (sempre sprovvisto di frazioni) conduce ad ipotizzare che non siano stati utilizzati strumenti per una misura accurata del tempo come i quadranti o gli astrolabi ma, più probabilmente, il suono della campana regolato dall'orologio cittadino. È dunque necessario riflettere sull'intervallo di tempo in cui è possibile collocare l'istante di

<sup>1</sup> *Chronicon Estense...*, cit., col. 536.

<sup>2</sup> Il primo orologio della vicina città di Bologna fu collocato nel 1356. *Notizie amministrative, storiche, artistiche relative a Ferrara ricavate da documenti ed illustrate da Luigi Napoleone Cav. Cittadella*, Ferrara, Tipografia Domenico Taddei, vol. I, parte prima e seconda, 1868, pp. 309-313. Qualche anno dopo, il 29 di settembre del 1385 Nicolò II diede il via alla costruzione del Castello Estense affidando i lavori all'ingegnere di corte Bartolino da Novara. Era il giorno di San Michele ed al nome del santo arcangelo fu dedicato il nuovo Castello.

<sup>3</sup> Nel 1472 «Il Maestrato ordina che si ribattano le ore due volte, cioè dopo sonate alla torre di Rigobello suonassero alla torre del palazzo del comune (cioè della ragione) ch'era in bocca della via di san Romano»; ivi, p. 309.



nascita del duca Borso: *dopo il suono dell'ora XXI* (cioè all'inizio dell'ora XXII) oppure *con il suono dell'ora XXII*.

Il problema della conversione delle ore italiane in ora locale vera è particolarmente delicato. Per la località di Ferrara l'inizio dell'ora XXII avveniva alle 15h 33m 51s del tempo vero locale (tempo civile 15h 46m 30s), mentre il suo termine cadeva alle 16h 33m 52s del tempo vero locale (tempo civile 16h 46m 30s).<sup>1</sup>

Utilizzando alcuni software è immediato risalire facilmente ai probabili temi natali. Prendendo in considerazione la prima ipotesi (cioè allo scoccare dei 21 rintocchi), è possibile supporre che Borso sia nato sotto il segno della Vergine con *Ascendente Capricorno*. Nella seconda eventualità (cioè al suono dei 22 rintocchi della campana)<sup>2</sup> l'ascendente diventa invece l'*Acquario*, proprio il segno dimensionalmente più rilevante, posizionato frontalmente alla porta principale di accesso.<sup>3</sup>

Diviene dunque particolarmente interessante la ricoperta dell'inedito tema natale di Borso presente nello *Speculum* del Giuntini (Fig. 5).<sup>4</sup> Il grafico di nascita del Duca riporta infatti un *Ascendente Capricorno*, cioè il segno posto nell'angolo sud-ovest del salone. L'orario annotato al centro del quadrato (3 ore 35 min. P.M.)<sup>5</sup> corrisponde proprio all'inizio della XXII ora (15h 48m 21s secondo *Geffem*, meno di 2 minuti dopo lo scoccare del 21 rintocchi), dunque ad uno dei due estremi dell'intervallo temporale individuato. Dalle effemeridi del giorno si evince immediatamente che questo tema natale è volutamente *forzato* dall'autore che posiziona Giove allo stesso identico grado dell'ascendente ( $9^{\circ}47.48$ ), mentre la sua corretta collocazione è in MC nel segno dello Scorpione. Della veridicità di questi cieli natali, come è noto, non si può mai essere completamente certi: basti pensare che il famoso Papa Pio II, contemporaneo e antagonista di Borso, cambiò la propria data di nascita per riuscire ad ottenere un oroscopo più favorevole alla propria storia personale.<sup>6</sup>

Il grafico del Giuntini, sprovvisto di fonti, potrebbe essere stato tracciato semplicemente a partire dalla conoscenza dell'ora di nascita del Duca, tramandata dai

<sup>1</sup> I dati sono stati elaborati con i programmi *Geffem* di G. Ferrari e *Calendario Perpetuo* di G. Tavernini. Il *Chronicon* non indica la frazione oraria precisa della nascita che, dunque, potrebbe essere avvenuta in qualsiasi momento di questo intervallo temporale (si ringraziano M. Arnaldi, G. Ferrari e G. Tavernini per la consulenza su tale argomento).

<sup>2</sup> L'ingresso dell'*Acquario* dovrebbe avvenire intorno alle ore 16h 51m del tempo locale (programma *Maitreya's*). Questa differenza di orario può essere giudicata accettabile vista la precisione di calcolo temporario allora in uso.

<sup>3</sup> Tale risultato prescinde dal sistema di domificazione che il Prisciani, o l'astrologo di corte, avrebbero potuto utilizzare all'epoca. Si ringraziano L. Malinverni e O. Pompeo Faracovi per la consulenza fornita su questo punto e su altri ambiti relativi all'astrologia nel Rinascimento.

<sup>4</sup> F. IUNCTINUS (1522-1590), *Speculum astrologiae...*, cit., p. 676.

<sup>5</sup> L'orario corrisponde alle 15h 35m del tempo vero locale, cioè 15h 48m 21s del tempo civile (*Geffem*).

<sup>6</sup> Il 24 agosto 1405 (il medesimo giorno di Borso), divenne nel *Codex Corsinianus* 18 ottobre 1405 (al sorgere del sole). Si veda in proposito J. PIEPER, *Pienza. Il progetto di una visione umanistica del mondo*, Menges, 2000, pp. 84-87.

documenti, e dalla scelta dell'istante in corrispondenza dell'inizio dell'ora xxii.<sup>1</sup> Lasciando agli storici dell'astrologia lo studio e i significati di queste due diverse carte del cielo, non si può escludere l'ipotesi che l'Acquario possa essere stato l'Ascendente *reale* o, forse, quello *prescelto* dal Duca per essere trasmesso a futura memoria attraverso la sua singolare collocazione e le sue dimensioni eccedenti nel ciclo pittorico del Salone dei Mesi di Schifanoia.

<sup>1</sup> È singolare l'accuratezza dell'ora indicata dal Giuntini che precisa i 35 minuti: proprio la frazione di ora locale alla quale corrisponde l'inizio della ora xxii. La data della nascita di Borso non è presente nel *Calendarium Astrologicum* del Giuntini. Nel giorno 24 agosto 1509 è annotata invece la nascita di Ippolito II d'Este.

READING THE HEAVENS:  
THE CRAWFORD COLLECTION  
IN THE HISTORY OF ASTRONOMY  
AND ASTROLOGY  
AT THE ROYAL OBSERVATORY, EDINBURGH

MONICA AZZOLINI

ON 7-9 April 2009 an International Workshop took place at the Royal Observatory, on Blackford Hill in Edinburgh. The Workshop centred on the Crawford Collection of historical books on astronomy and astrology housed at the Observatory. The Crawford library was originally donated to the Royal Observatory in 1888 by James Ludvic Lindsay, 26th Earl of Crawford. Lord Crawford offered to the nation of Scotland the instruments from his personal observatory, together with his superb collection of astronomical books, in order to dissuade the British Government from abandoning the Scottish Royal Observatory and discontinuing the post of Astronomer Royal for Scotland. His library, comprised of some 15,000 rare books, pamphlets, and manuscripts, is still housed in the Royal Observatory Buildings on Blackford Hill. Although privately amassed, the Crawford Collection ranks alongside the top four institutional collections in the history of pre-modern astronomy in the world: those of the Paris Observatory, the Observatory at Uppsala University, the Royal Astronomical Society in London, and the Pulkova Observatory in St Petersburg. A number of items in this extraordinary library are unique, or particularly rare. The library includes a 15th-century 'girdle' almanac with the phases of the moon and the days for the administration of medication; the earliest edition of Sacrobosco's *Sphaera Mundi* (1478), the chief university textbook in astronomy throughout medieval Europe; a hand-coloured copy of Apianus' *Astronomicum Caesareum* (1540); the truly outstanding copy of Copernicus's *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) with copious manuscript annotations by Erasmus Reinhold, the leading astronomer in the generation after Copernicus (which has been singled out by Owen Gingerich as the single most historically important copy of this epoch-making work);<sup>1</sup> many rare books on early Arabic astrology; over 1000 tracts on comets; and important works by Tycho Brahe, Kepler, Galileo (including his *Sidereal Messenger* of 1610), and many others. It is an extraordinarily complete collection, unique for its history and coherence.<sup>2</sup> Despite its undoubted importance and its rich heritage,

<sup>1</sup> These are: Nuremberg, 1543, and Basel, 1566. See O. GINGERICH, *Annotated Census of Copernicus's De Revolutionibus*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 268-278.

<sup>2</sup> A copy of the rather rare Crawford Catalogue, now out of copyright, is available through

however, the Crawford Collection is presently seriously underutilized. In order to re-launch and better publicize its contents, therefore, Dr Monica Azzolini and Dr John Henry (University of Edinburgh), together with Ms Karen Moran (Librarian, Royal Observatory, Edinburgh), have launched a series of initiatives revolving around the Crawford Collection.

The first of these initiatives was a three-day workshop kindly sponsored by the Royal Society of Edinburgh, the Royal Astronomical Society (as part of this year's celebrations of the International Year of Astronomy, IYA 2009), the Centre for Medieval and Renaissance Studies at the University of Edinburgh, the Moray Fund and Knowledge Transfer, University of Edinburgh. The workshop's main aim was to invite leading scholars and doctoral students to visit the collection and present their current research in the history of astronomy and astrology. The programme was comprised of five sections, starting with *Classical to Late Medieval Astrology*, moving on to the «Copernican Question», followed by *Astronomy and Astrology in the Holy Roman Empire*, and *New Trends in the History of Astronomy*, and finishing with *Teaching and Practicing Astronomy and Astrology in Early Modern Europe*. Invited speakers included scholars from the United States (Professors Owen Gingerich, Darin Hayton, Richard Kremer, Robert S. Westman, and Dr Patrick Boner), Italy (Professor Giuseppe Bezza), France (Professor Jean-Patrice Boudet), Belgium (Dr Steven Vanden Broecke), and UK-based colleagues from the Royal Observatory at Greenwich (Drs Marek Kukula and Rebekah Higgitt), Durham (Dr Dario Tessicini), Swansea (Dr Adam Mosley), and the University of Cambridge (where Professor Nick Jardine, Dr Sachiko Kusukawa and Dr Liba Taub are running a five-year, AHRC-funded project entitled *Diagrams, Figures and the Transformation of Astronomy, 1450–1650*). Additionally, a number of doctoral students presented their research papers (Miss Tanya Cosentino and Ms Jean Ridder-Patrick from the University of Edinburgh, and Miss Katie Taylor from the University of Cambridge). A Round Table closed the workshop, which was followed by a keynote lecture by Professor Robert S. Westman (University of California, San Diego) entitled *Copernicus and the Astrological Prognosticators of Cracow and Bologna*.

A small exhibition of rare books was organized at the Observatory, and workshop participants visited the library and had ample time to explore its collection. In conjunction with the workshop a public lecture was hosted as part of the Edinburgh International Science Festival on 11<sup>th</sup> April: the talk, on the role of astronomy in Scotland from Lord Crawford to the present, was held jointly by Professors Owen Gingerich (Harvard University) and John Brown, Astronomer Royal for Scotland (University of Glasgow).

One of the key aspects of the workshop was a fuller exploration of the complex relationship between astronomy and astrology in the early modern period: Professor Westman, the workshop key note speaker and one of the foremost Copernican scholars, is about to publish his long-awaited book on the Copernican

Revolution (*The Copernican Question: Prognostication, Scepticism and Celestial Order*, University of California Press, forthcoming) in which he argues for the *astrological* origins of Copernicus's desire to reform astronomy. The appearance of this book is likely to provoke vigorous discussion among historians of science and promote a lively debate about the cultural importance of astrology in the history of Western Europe in much the same way that recent work on alchemy has completely revised our understanding of the importance of alchemy in the origins of early modern science. Historians participating at the workshop engaged with this and other questions using the holdings in the Crawford Collection to illustrate their papers.

#### THE CRAWFORD PROJECT

This year's workshop represented a first step to make the Crawford Collection and other Edinburgh treasures better known among historians of science. The project coordinators Dr Azzolini and Dr Henry plan to hold other events that will allow historians to continue their dialogue about the relationship between astrology and astronomy in the early modern period while making use of one of its richest resources in Scotland. The long-term purpose is to make the Crawford collection a standard reference point for historians of science and to further encourage the study of the many unique manuscripts and rare books that comprise it. For this reason a website has been created and any information regarding the project and its further developments will be posted at this site. Its URL is: <http://www.shca.ed.ac.uk/projects/crawford>. Historians of science interested in the Collection and in the history of pre-modern astronomy and astrology are warmly encouraged to contact the project leaders directly at [crawford.project@ed.ac.uk](mailto:crawford.project@ed.ac.uk). The organizers welcome ideas for further collaboration and any initiatives that may help them bring the collection to the attention of the widest number of historians.

DAVID JUSTE, *Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (x<sup>e</sup> siècle)* («Brill's Studies in Intellectual History», 152; «Brill's Texts and Sources in Intellectual History», 2), Leiden, Brill, 2007, xvi, 736 pp.

**I**N questo libro David Juste raccoglie tutti i testi che appartengono a un vasto corpo di scritti astrologici posti sotto il nome di Alchandreus o Alhandreus o Alahandreus, occasionalmente denominato «il filosofo degli Arabi». Nella loro redazione attuale, questi testi furono composti in Catalogna nella seconda metà del x secolo. Juste ha identificato in Miró Bonfill, vescovo di Gerona morto nel 984, l'autore di uno di questi trattati, le *Proportiones*. In questo testo, l'autore dichiara esplicitamente l'importanza delle fonti arabe: «Cercherò di spiegare in breve qualcosa che non ho sino ad ora trovato nelle pagine dei Cristiani e che non è neppure giunta alla conoscenza degli Ebrei tramite i loro antichi, ma che, grazie allo zelo infaticabile degli Arabi è stata oggi portata alla luce dai meandri più segreti del sapere e che è stata tradotta dalla lingua araba (*ex caldeo eloquio*) in latino».

Che dietro il nome di Alchandreus si celi Yacqūb al-Kindī, filosofo degli Arabi per eccellenza, è una delle tante suggestioni che l'autore propone; e tuttavia, avverte, nulla vi è di certo. Ad al-Kindī viene tuttavia attribuito un *Kitāb al-jafr*,<sup>1</sup> *jafr* essendo una particolare arte divinatoria che riposa sulla conoscenza mistica delle lettere dell'alfabeto. Questa arte divinatoria, nata nel contesto profetico ed apocalittico degli sciiti, intende leggere ciò che è scritto sulla tavola del destino. Il *jafr* viene quindi a significare, secondo quanto dice Ūājī Khalīfa, il decreto eterno (*qaḍāʾ*), che è l'intelletto universale.<sup>2</sup> Vi sono poi alcuni manoscritti ove due testi del *Corpus alchandreanum* sono attribuiti a Māshā'allāh. In ogni caso, la provenienza araba di questa onomatomanzia astrologica è testimoniata da un *Liber nativitatum* (*Kitāb al-mawālīd*), attribuito ad Albumasar dove viene insegnato un procedimento onomantico per conoscere l'oroscopo dell'individuo, assai simile a quello degli *Alchandreana*.<sup>3</sup> Un altro elemento che mostra una chiara provenienza araba è il procedimento usato nelle interrogazioni e nello svelamento dei pensieri segreti. E qui notiamo il solo appunto che si può fare a questo ottimo libro, che segna un contributo importante alla nostra conoscenza delle prime trasmissioni dell'arte astrologica araba nell'occidente latino. Ciò che l'interrogante tiene chiuso nella propria mano non è un dono all'astrologo, ma un oggetto che ha un rapporto simbolico con la sua domanda, come appare nella letteratura araba dell'*istiṣrāj al-dāmīr*, di cui abbiamo alcuni esempi nella letteratura astrologica bizantina.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. IBN KHALDŪN, *Muqaddima*, a cura di V. Monteil, Commission internationale pour la traduction des chefs d'oeuvre, Beyrouth, 1967-1968, II, p. 687.

<sup>2</sup> *Lexicon biographicum et encyclopaedicum*, a cura di G. Flügel, Leipzig, 1837, II, p. 603.

<sup>3</sup> Cfr. J. M. FADDEGON, *Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à Albumasar*, «Journal Asiatique», 213, 1928, pp. 150-158.

<sup>4</sup> Cfr. ms. Angelicus 29, f. 109v: *περὶ τοῦ γινῶναι τί τὸ ἐν τῇ χειρὶ κρατούμενον ἀπὸ τῆς ψήφου τῶν ἀστέρων*. Su questa tecnica, in voga nelle corti abbasidi, cfr. M. HERRERA CASAIS,

Gli *Alchandreana* costituiscono in effetti un miscuglio di elementi astrologici e di divinazione onomatantica, di cui non mancano esempi nel mondo arabo, più o meno raffinati, come la *ẓā'iraja*.<sup>1</sup> Si tratta di procedimenti divinatori che impiegano elementi astrologici separati dalla realtà astronomica e che, proprio per questo, ebbero una grande divulgazione anche nel medioevo latino. Ricordiamo infatti che Michele Scoto riferisce, nel *Liber introductorius*, come nelle strade di Messina e di Tunisi vi è chi racconta la buona fortuna a gentildonne e a mercanti venuti d'ogni dove seguendo il modo di *Alchandrinus*.<sup>2</sup>

Il *Corpus alchandreanum* si apre con ciò che può essere definita un'elementare introduzione ai principii astrologici, seguita da una serie di testi che danno giudizi sulle caratteristiche degli individui nati sotto una delle ventotto mansioni della luna, sugli effetti dei pianeti nei dodici segni dello zodiaco, sui giudizi che provengono dall'ora in cui l'interrogante si reca dall'astrologo. Le regole del calcolo dell'oroscopo, definito come *signum oriens*, si basano su procedimenti numerologici che prendono in considerazione i valori numerici del nome della madre e del nome dell'individuo. Questo, invero, è definito *nomen naturale et fatale*. Dopo aver ottenuto il valore numerico del *nomen maternum et naturale*, lo si divide per 28 (numero delle mansioni lunari presso gli Arabi) e si distribuisce il quoziente a partire dalla prima mansione, e il segno zodiacale dell'individuo in questione sarà quello in cui cade detta mansione. Per conoscere il pianeta della natività, il valore numerico del nome viene diviso per 7 o per 9, a seconda che tra i pianeti si annoverino, secondo l'uso indiano, *caput et cauda draconis*, e il resto della divisione viene distribuito seguendo l'ordine settenario delle sfere planetarie, ma a cominciare dal sole. Per conoscere poi la posizione dei pianeti nei segni dello zodiaco, si parte dalla loro posizione all'atto della creazione del mondo, di cui vengono date due versioni. La prima è attribuita agli Egiziani, la seconda agli Ismaeliti e ai Caldei. Entrambi questi *themata mundi* si ritrovano in due testi ebraici dell'VIII secolo, la *Baraita di-Mazalot* e la *Baraita di-Shmu'el*. Il primo *thema* è quello medesimo che ritroviamo in Firmico (III, 1), ove i pianeti sono posti al xv grado dei loro domicili solari, ma con una maggiore attenzione all'elongazione dei pianeti inferiori; ma il secondo non è testimoniato nella letteratura astrologica della tarda antichità. Per conoscere infine i luoghi dei pianeti nei segni zodiacali occorre partire dalla loro posizione all'atto della creazione del mondo, ovvero da uno dei due *themata mundi* proposti nel *Corpus* e dividere il numero di anni trascorsi per il numero delle loro rivoluzioni siderali.

Il *Corpus alchandreanum* fece la sua prima apparizione nel medioevo latino nella seconda metà del x secolo. Questi testi non appartengono al genere dell'astrologia vera e propria o, se vogliamo, a quella che si è ormai soliti chiamare *horoscopic astrology*. Tuttavia, limitatamente alla loro parte introduttiva, isagogica e giudiziale, ci tramandano elementi astrologici arabi ed ebraici riguardo alla natura dei

*Un horóscopo para leer el pensamiento en el compendio de Ibn Mas'ūd ibn Farmija*, «Asociación española de Orientalistas», xxxviii, 2002, pp. 169-180.

<sup>1</sup> Cfr. IBN KHALDŪN, *Muqaddina*, cit., vol. I, p. 233 sgg.

<sup>2</sup> Cfr. CH. H. HASKINS, *Michael Scotus and Frederick II*, «Isis», II, 1921, pp. 250-275: 266.



pianeti, dei segni zodiacali, delle mansioni della luna, dei nodi lunari, delle ore planetarie, delle dodici case e costituiscono pertanto i primi trattati astrologici del medioevo latino, destinati ad esercitare influenza non irrilevante sulla letteratura e pratica astrologica almeno fino a tutto il Quattrocento.

Nella sua edizione, Juste offre l'edizione critica, sulla base di settantuno manoscritti, di sette nuovi testi, oltre ad alcuni frammenti:

1. *Liber Alchandreï: luna est frigidae naturae et argentei coloris...*
2. *Epistola Argafalau ad Alexandrum: Regi Macedonum, Alexandro, astrologo et universa philosophia perfectissimo...*
3. *Breviarium Alchandreï summi astrologi de scientia quacumque ignota nullo dicente: Nomen aut cognomen hominis cuiuscumque inauditum...*
4. *Quicumque nosse desiderat legem astrorum...*
5. *Proportiones competentes in astrorum industria*
6. *In principio fecit Deus caelum et terram...*
7. *Benedictum sit nomen domini qui posuit solem in medio rotae...*

Il volume si chiude con un'appendice sui termini arabi ed ebrei riguardo ai pianeti, ai segni zodiacali, alla mansioni lunari, alle lettere dell'alfabeto; un'altra sugli alfabeti numerici greco, ebraico, arabo e latino; una ricca bibliografia e gli indici dei termini tecnici, dei nomi propri, un indice generale, un indice dei manoscritti.

GIUSEPPE BEZZA

★

*Sculpture di carta e alchimie di parole. Scienza e cultura nell'età moderna: voci della Romagna*, a cura di Elide Casali, Bologna, Il Mulino, 2008 («Quaderni Piancastelli», 5), 230 pp.

I CONTRIBUTI raccolti in questo volume dei Quaderni Piancastelli sono dedicati allo studio della cultura e della letteratura scientifica in Romagna e compongono un interessante mosaico dell'enciclopedismo tra Cinque e Settecento. I testi e gli autori presi in esame appartengono ad una «età in cui si vanno sempre più definendo i contorni delle diverse branche della filosofia della natura, e s'alimenta il dibattito sui concetti di superstizione e di miracolo, di divinazione, di stregoneria e di magia naturale, prima e dopo il concilio di Trento». La vasta produzione storico-letteraria che attesta questo complesso e articolato percorso scientifico è ben documentata dalla straordinaria ricchezza della biblioteca di Carlo Piancastelli, lo studioso e bibliofilo del primi del Novecento che raccolse molte delle opere più significative della vita scientifica romagnola dal medioevo all'età moderna. Seguendo le indicazioni di Piancastelli, l'astrologia, ampiamente presente in tutta l'antica filosofia della natura, è scelta come punto di partenza per affrontare il tema della scienza moderna: cultura radicata e diffusa che a lungo convivrà con i germogli della nuova scienza e lo studio degli influssi celesti è il filo conduttore che lega insieme alcune delle «sculture di carta» del volume. A Marcello Palingenio Stellato, autore dello *Zodiacus vitae*, il poema didattico e scientifico in cui per la prima volta

nel Rinascimento è affermata l'infinità spaziale dell'universo, è dedicato il contributo di Franco Bacchelli, *Un maestro di scuola napoletano a Forlì: Marcello Palingenio Stellato*, che arricchisce di ulteriori elementi la biografia del poeta.

Nel saggio *Dai Donneschi Diffetti alla Magic'arte*. Giuseppe Passi tra *stregoneria e magia naturale*, che si sofferma sulla *Magic'arte* pubblicata nel 1614 dal Passi, autore dei *Donneschi diffetti*, che tante polemiche e dibattiti aveva suscitato, Germana Ernst sceglie di approfondire l'ambito delle dottrine magiche e divinatorie, ribadendo con osservazioni sul valore dell'esperienza e della pratica magica come la magia pura sia un compimento di tutta la filosofia naturale. I mostri, che secondo gli antichi filosofi devono la loro origine alle configurazioni astrali, sono studiati da Alberto Natale, ne *I mostri in fuga dal Serraglio*. È *Il serraglio de gli stupori del mondo*, pubblicato nel 1613, che Tomaso Garzoni propone come contenitore di quel mondo mitico in cui i mostri, nel pieno della cultura della Riforma cattolica, continuano a vivere contornati da tutti quegli aspetti favolosi e irrazionali che alimentano il 'meraviglioso'. *L'Idea del giardino del mondo* scritta nel 1582, dal medico ravennate Tommaso Tomai, è l'argomento intorno a cui ruotano due saggi. L'opera che riscosse un grande successo editoriale, ricca di curiosità scientifico-naturalistico, è avvicinata da Lara Michelacci nel *L'enciclopedia del mondo: Tomaso Tomai e L'Idea del giardino del mondo*, al genere dei 'problemi' e ancor più a quello dei segreti, che richiamano direttamente la definizione dei *secreta* fornita da Cardano. Benché infatti l'autore abbia alle spalle una lunga tradizione che inquadra i fenomeni passati in rassegna nelle forme dell'enciclopedismo medievale, Francesca Gatta nell'*Idea del giardino del mondo: Note linguistiche*, osserva che l'opera di Tomai si allontana dal genere delle selve rinascimentali per il carattere e l'interesse scientifico che esprime, grazie soprattutto alla professione medica esercitata dall'autore.

Alla fine del Cinquecento, infatti, la scienza medica compie un importante salto di qualità, iniziando quel profondo processo di innovazione che porterà alla scoperta della circolazione del sangue e ai grandi progressi della farmacologia. Maria Carreras I Goicoechea sceglie non a caso la professione medica tra le tante illustrate dal Garzoni ne *La piazza universale*, soffermandosi nel suo studio dal titolo: *Professione medico: dalla traduzione spagnola de La piazza universale di tutte le professioni del mondo nobili ed ignobili di Tomaso Garzoni*, sull'esemplare spagnolo del 1630, conservato presso la Biblioteca Comunale di Forlì «Aurelio Saffi». *L'ars medendi* di Girolamo Mercuriale e Giovan Battista Morgagni, due medici che occupano un posto di rilievo nella storia della scienza moderna, è ancora al centro dei contributi di Giancarlo Cesaroli, *Girolamo Mercuriale e le malattie dei bambini*, e di Emanuele Zinato, *Illuminismo, retorica galileiana e modelli tradizionali: un Parere di Morgagni sulla salubrità dell'aria*. Se il primo, che analizza i trattati sulle patologie infantili, *Nomothelasmus* (1552) e *De morbis puerorum* (1583), scritti dal medico forlivese, ci riporta all'ambiente dell'umanesimo medico patavino, il secondo ci introduce nella cultura scientifica dell'età dei Lumi con la lettura del libello *Se le risaje siano cagione di mali epidemici* (pubblicato postumo nel 1785), in cui la modernità della medicina sociale convive con modelli epistemologici tratti dalla più attardata delle tradizioni, l'aristotelica teoria dei miasmi.

Al naturalista forlivese Cesare Majoli (1746-1823) e alla sua produzione sono dedicati i due studi a chiusura del volume. Giuseppe Olmi nel saggio dal titolo *Padre Cesare Majoli, «uomo laboriosissimo per la storia naturale»*, tratteggia la figura dell'appassionato studioso della natura, instancabile autodidatta, di cui ci resta un imponente materiale manoscritto, in prevalenza di tipo iconografico. Lo studioso infatti curava personalmente le illustrazioni di animali e piante, dimostrandosi abile nella tecnica incisoria. Michele Prandi nel suo contributo, *Sfogliando un manoscritto illustrato di Cesare Majoli: i nomi dei fiori*, traccia un affascinante percorso tra linguistica e passione naturalistica che mette in risalto il lavoro descrittivo e pittorico di Majoli. Nel manoscritto, oltretutto alla toponomastica floreale, il naturalista dedica grande attenzione all'uso pratico delle piante e dei fiori, soprattutto a fini terapeutici, in sintonia con la visione settecentesca della natura in cui bello, vero e utile tendono ad non entrare in conflitto.

SANDRA PLASTINA

★

LUDOVICO LAZZARELLI, *Opere ermetiche*, a cura di C. Moreschini, M. P. Saci, F. Troncarelli, Pisa-Roma, Serra, 2009, 112 pp.

**L**AZZARELLI rappresenta nell'Umanesimo italiano una figura eccezionale per l'erudizione, inventiva e versatilità. A volte posto in secondo piano, dietro i grandi autori più intensamente studiati, egli in realtà presenta molte delle tipiche caratteristiche dell'«uomo rinascimentale», sia per doti letterarie che per vicende biografiche, ovvero egli è un buon esempio di ciò che comunemente si intende come ingegno eccezionale, accanto al più conosciuto esempio di Pico della Mirandola. Passando dal senso comune al lavoro specialistico, per quanto il nostro autore fosse già al centro di alcuni studi ormai classici, tra i quali quelli di Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Frances Yates e Cesare Vasoli, assistiamo oggi ad una vera e propria Lazzarelli *Renaissance*. Dopo una serie di convegni e seminari svolti negli ultimi anni, si è deciso di intraprendere l'edizione nazionale delle opere dell'autore, di cui questo è il primo volume. Esso contiene il *Crater Hermetis*, in due versioni con alcune notevoli differenze; l'*Epistola Enoch*, conservata in un manoscritto e già pubblicata più volte nel Novecento (vedi p. 13); il *Bombyx*, un inusuale poemetto didascalico. Tali testi, e gli altri ancora da pubblicare ma già recensiti nell'*Introduzione* a questo volume, ribadiscono che il Lazzarelli è, per diversi aspetti, una delle figure più interessanti dell'Umanesimo italiano. Egli fu poeta, filosofo, alchimista ed esperto di ebraico. Sono note sue traduzioni dall'ebraico e dal greco. Dal greco tradusse quelle parti del *Corpus Hermeticum* che non compaiono nella traduzione portata a termine da Marsilio Ficino nel 1463 per Cosimo il Vecchio. Altra opera per la quale è importante ricordarlo è il *De deorum gentilium imaginibus*, dedicata a Federico da Montefeltro – destinatario anche delle dediche del Ficino – che contiene miniature dell'autore. Tale opera rientra in quell'ambito di particolare interesse della cultura rinascimentale a cui diedero tanta attenzione studiosi come Warburg e Saxl, riguardante la riscoperta delle divinità pagane

attraverso parole e immagini. In alcuni casi, ad esempio nel *Crater*, le sue posizioni filosofiche si avvicinano a quelle di Pico della Mirandola, fondendo cabala e cristianesimo, secondo lo spirito del sincretismo filosofico-religioso tanto diffuso nella cultura del tempo.

I rapporti con la cultura del suo tempo non riguardano solo le sue opere e le sue teorie. Le sue vicende biografiche si svolgono in alcuni dei più importanti centri italiani del Quattrocento. Egli opera nella Roma di Sisto IV, dove si lega d'amicizia con il Platina, fondatore dell'Accademia romana e bibliotecario della Biblioteca Apostolica Vaticana. Dopo la morte del papa, Lazzarelli si sposta nella Napoli degli ultimi aragonesi, dove incontra il Pontano – che figura come protagonista del *Crater*, in dialogo con gli altri due interlocutori: lo stesso Lazzarelli e Ferdinando d'Aragona. Nell'ultima parte della sua vita si ritira nella natia San Severino, dove rivede le sue opere, delle quali alcune rimangono per il momento ancora manoscritte. È proprio nel *Crater Hermetis*, primo testo presentato nel volume, che incontriamo le tracce evidenti della volontà di unire diverse tradizioni culturali. Alternando prosa e versi, Lazzarelli cita il Vangelo secondo Matteo e il motto del-fico tradotto come «nosce te ipsum», i testi del neoplatonico Porfirio e l'opera sui nomi divini dello pseudo Dionigi, le parole del Pimandro e dell'*Asclepio* e il *Genesi* dell'Antico Testamento, i dialoghi di Platone e le lettere di Paolo di Tarso, Esiodo, gli *Inni orfici* e le *Metamorfosi* di Ovidio. Inoltre la *Nota* di Enrico Norelli a fine testo si sofferma sulle fonti ebraiche: il *Talmud*, il *Sepher Zohar*, il *Sepher Yezirah* e altre ancora. Veramente un caleidoscopio di fonti dove emerge l'abilità e il gusto di fondere insieme ciò che è nato separato, nella convinzione che tale varietà di voci sia riconducibile alla stessa eterna Sapienza. Il *Bombix*, unica opera dell'autore stampata lui vivente, è un testo di altro genere. Il riferimento letterale è all'Indico verme che diviene *bombilius* per poi assumere le ali, allegoria del *puer* in generale e più in particolare del 'fanciullo' Angelo Colocci, umanista e raccoglitore di testi che pubblicò quest'opera a lui dedicata. Tema centrale dell'opera è quello della trasformazione e della rigenerazione – tema tanto caro sia al cristianesimo, nella prospettiva nei termini della resurrezione, che alla letteratura pagana: basti pensare all'opera di Virgilio e di Ovidio. Quest'ultimo è uno degli autori prediletti da Lazzarelli che trova l'occasione di citare la storia di Piramo e Tisbe, narrata nelle *Metamorfosi*, parlando del gelso i cui frutti furono tinti dal sangue dei due amanti. In questo percorso allegorico e didascalico riemerge la tradizione ermetica e il *Bombix* si ricongiunge al *Crater* e ad altre opere dell'autore, mostrando, al di là della varietà e del movimento stilistico e tematico, il centro stabile nel quale sono raccolti gli interessi di Lazzarelli.

TEODORO KATINIS

## ABBREVIAZIONI E SIGLE

### GIORDANO BRUNO

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Animadversiones</i>      | <i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>   |
| <i>Ars deform.</i>          | <i>Ars deformationum</i>  |
| <i>Ars mem.</i>             | <i>Ars memoriae</i>   |
| <i>Ars rem.</i>             | <i>Ars reminiscendi</i>   |
| <i>Articuli adv. math.</i>  | <i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i> |
| <i>Articuli adv. Perip.</i> | <i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>                   |
| <i>Artificium peror.</i>    | <i>Artificium perorandi</i>   |
| <i>Asino cill.</i>          | <i>Asino cillenico</i>  |
| <i>Cabala</i>               | <i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>                        |
| <i>Camoer. acrot.</i>       | <i>Camoeracensis acrotismus</i>   |
| <i>Candelaio</i>            | <i>Candelaio</i>  |
| <i>Cantus</i>               | <i>Cantus Circaeus</i>  |
| <i>Causa</i>                | <i>De la causa, principio et uno</i>  |
| <i>Cena</i>                 | <i>La cena de le Ceneri</i>   |
| <i>De comp. architect.</i>  | <i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>                                |
| <i>De imag. comp.</i>       | <i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>  |
| <i>De immenso</i>           | <i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>  |
| <i>De lamp. combin.</i>     | <i>De lampade combinatoria Lulliana</i>   |
| <i>De magia</i>             | <i>De magia</i>   |
| <i>De magia math.</i>       | <i>De magia mathematica</i>   |
| <i>De minimo</i>            | <i>De triplici minimo et mensura</i>  |
| <i>De monade</i>            | <i>De monade, numero et figura</i>  |
| <i>De Mord. circ.</i>       | <i>De Mordentii circino</i>   |
| <i>De progressu</i>         | <i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>  |
| <i>De rerum princ.</i>      | <i>De rerum principiis, elementis et causis</i>   |
| <i>De somn. int.</i>        | <i>De somnii interpretatione</i>  |
| <i>De spec. scrutin.</i>    | <i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>                         |
| <i>De umbris</i>            | <i>De umbris idearum</i>  |
| <i>De vinculis</i>          | <i>De vinculis in genere</i>  |
| <i>Explicatio</i>           | <i>Explicatio triginta sigillorum</i>   |
| <i>Figuratio</i>            | <i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>   |
| <i>Furori</i>               | <i>De gli eroici furori</i>   |
| <i>Idiota triumph.</i>      | <i>Idiota triumphans</i>  |
| <i>Infinito</i>             | <i>De l'infinito, universo e mondi</i>  |
| <i>Lampas trig. stat.</i>   | <i>Lampas triginta statuarum</i>  |
| <i>Libri Phys. expl.</i>    | <i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>   |
| <i>Med. Lull.</i>           | <i>Medicina Lulliana</i>  |
| <i>Mordentius</i>           | <i>Mordentius</i>   |

|                         |  |
|-------------------------|--|
| <i>Orat. cons.</i>      | <i>Oratio consolatoria</i>             |
| <i>Orat. valed.</i>     | <i>Oratio valedictoria</i>             |
| <i>Praelect. geom.</i>  | <i>Praelectiones geometricae</i>       |
| <i>Sig. sigill.</i>     | <i>Sigillus sigillorum</i>             |
| <i>Spaccio</i>          | <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> |
| <i>Summa term. met.</i> | <i>Summa terminorum metaphysicorum</i> |
| <i>Thes. de magia</i>   | <i>Theses de magia</i>                 |

|       |   |
|-------|---|
| BCA   | <i>Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> , a cura di E. Canone, Pisa-Roma, 2007.  |
| BDD   | <i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957.  |
| BDFI  | <i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000.   |
| BDI   | <i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3 <sup>a</sup> ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958; 2 <sup>a</sup> rist. 1985.  |
| BOEUC | <i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993 (2 <sup>a</sup> éd. revue et corrigée, avec un essai de N. Ordine, Paris, 2003); II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995 (2 <sup>a</sup> éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2006); V. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999, 2 voll.; VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999 (2 <sup>a</sup> éd. revue et corrigée par Z. Sorrenti, Paris, 2008).<br><i>Oeuvres complètes</i> , III. <i>Documents</i> , I. <i>Le procès</i> , intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000. |
| BOI   | <i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll.  |
| BOL   | <i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I, I (Neapoli, 1879), I, II (Neapoli, 1884), I, III (Florentiae, 1889),  |

|                                  |  |
|----------------------------------|--|
|                                  | I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891).  |
| BOM                              | <i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000.   |
| BOMNE                            | <i>Opere mnemotecniche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, tt. I-II, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, Milano, 2004, 2009.  |
| BPA                              | <i>Praelectiones geometricae - Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964.   |
| BSP                              | <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2 <sup>a</sup> ed., Milano, 2001.  |
| BUI                              | <i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991.   |
| BW                               | <i>Giordano Bruno Werke</i> , mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia, hrsg. von Th. Leinkauf, Hamburg: III. <i>Über die Ursache, das Prinzip und das Eine</i> , hrsg. von Th. Leinkauf, 2007; IV. <i>Über das Unendliche, das Universum und die Welten</i> , hrsg. von A. Bönker-Vallon, 2007; VI. <i>Die Kabbala des pegaseischen Pferdes</i> , hrsg. von S. Kodera, 2009. |
| MMI                              | <i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000.   |
| OIB                              | <i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll.   |
| <i>Documenti</i>                 | <i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampinato, Firenze, 1933.  |
| FIRPO, <i>Processo</i>           | L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliani, Roma, 1993.   |
| SALVESTRINI, <i>Bibliografia</i> | V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 <sup>a</sup> ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958.  |
| SPAMPANATO, <i>Vita</i>          | V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll.   |

★

# TOMMASO CAMPANELLA

|                      |  |
|----------------------|--|
| <i>Afor. Pol.</i>    | <i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142.                                 |
| <i>Antiveneti</i>    | <i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944.   |
| <i>Apologia</i>      | <i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532.                |
| <i>Apologia 2001</i> | <i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001. |



- Art. proph.*  
*Astrol.* *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze, 1977.  
*Astrologicorum libri VII*, Francofurti, 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
- Ateismo* *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo).
- Ath. triumph.* *Atheismus triumphatus*, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis, 1636, pp. 1-252.
- Città del Sole* *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997.
- Discorsi ai principi* *Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispanici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164.
- Epilogo* *Epilogo magno*, a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939.
- Gent.* *De gentilismo non retinendo*, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 1-63.
- Lettere* *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Bari, 1927.
- Lettere 2* *Lettere 1595-1938*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000.
- Medic.* *Medicinalium libri VII*, Lugduni, 1635.
- Metaphysica* *Metaphysica*, Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961.
- Mon. Francia* *Monarchia di Francia*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597.
- Mon. Messia* *Monarchia del Messia*, a cura di V. Frajese, Roma, 1995.
- Mon. Messiae* *Monarchia Messiae*, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960.
- Mon. Messiae 2002* *Monarchie du Messie*, texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002.
- Mon. Spagna* *Monarchia di Spagna*, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371.
- Op. lat.* *Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630*, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll.
- Op. lett.* *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, Torino, 1977.
- Opusc. astrol.* *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003.
- Opuscoli* *Opuscoli inediti*, a cura di L. Firpo, Firenze, 1951.
- Phil. Rat.* *Philosophia rationalis*, Parisiis, 1638.
- Phil. realis* *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, 1637.
- Phil. Sens.* *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Napoli, 1992.
- Poesie* *Poesie*, a cura di F. Giancotti, Torino, 1998.
- Praedest.* *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae*

- cento Thomisticus, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, 1636, pp. 64-326.
- Prodromus* *Prodromus philosophiae instauranda*, Francofurti, 1617, in *Opera latina*, 1, pp. 28-86.
- Quaestiones* *Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis 1637.
- Reminiscentur* *Quod remniscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. 1-11); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); Firenze, 1960 (l. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).
- Scritti lett.* *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, 1: *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Milano, 1954.
- Senso delle cose* *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Bari, 1925.
- Senso delle cose 2007* *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Roma-Bari, 2007.
- Sens. rer. 1620* *De sensu rerum et magia*, Francofurti, 1620 (in *Opera latina*, 1, pp. 87-473).
- Sens. rer. 1637* *De sensu rerum et magia*, Parisiis, 1637.
- Syntagma* *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di V. Spampinato, Milano, 1927.
- Syntagma 2007* *Sintagma dei miei libri e sul corretto modo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2007.
- Theologia* *Theologia*, a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949-
- Tommaso Campanella* *Tommaso Campanella*, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999.
- AMABILE, Castelli* L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, 1887, 2 voll.; rist. anast. Paris-Torino, 2006.
- AMABILE, Congiura* L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, 1882, 3 voll.; rist. anast. con premessa di N. Badaloni e introduzione di T. Tornitore, con appendice di documenti editi e inediti a cura di L. Spruit e C. Preti, Paris-Torino, 2006.
- FIRPO, Bibliografia* L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino, 1940.
- FIRPO, Processi* L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, 1998.
- FIRPO, Ricerche* L. FIRPO, *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947.

## INDICE DEI MANOSCRITTI (2009)

### BOLOGNA

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio  
3710, **1**, 159  
B 4050, **1**, 160

Biblioteca «G. B. Martini» presso il Conservatorio  
B 45, **1**, 161

Museo internazionale e Biblioteca della musica  
AA. 320, **1**, 142

### CITTÀ DEL VATICANO

Archivio Segreto Vaticano  
Misc. Arm. X 204, **2**, 545

Archivio Storico della Congregazione per la Dottrina della Fede  
G3, **2**, 543  
EE 291, **2**, 543

Biblioteca Apostolica Vaticana  
Barb. lat. 4418, **1**, 143  
Chigi, Q. IV, 13, **1**, 150  
Urb. lat. 1270, **1**, 124  
Vat. lat. 190, **2**, 568

### FIRENZE

Biblioteca Nazionale Centrale  
Magl. C. 1, 2626, Badia Fiorentina, n. 73, **1**, 168

### LONDRA

British Library  
Additions, 48, 130, **1**, 177  
Arundel 263, **1**, 124

### MADRID

Biblioteca Nacional  
8936, **1**, 131

### MILANO

Biblioteca Ambrosiana  
Ambros. A 229, **2**, 518-525  
Codice Atlantico, **1**, 123-124, 126-127, 131-132

### MODENA

Biblioteca Estense  
α X.I. 6 (= lat. 466), **2**, 604-605

### PADOVA

Archivio di Stato  
*Corporazioni sopresse. Monasteri padovani. Sant'Agostino*, 264, **2**, 474, 477  
*Foro criminale. Sentenze della corte pretoria. Raspe* 1, vol. 5, **2**, 468, 469, 472-476, 484-486  
*Miscellanea Q*, b. 29, **2**, 472  
Biblioteca del Museo Civico  
B. P. 147, **2**, 473

### PARIGI

Bibliothèque Nationale de France  
Nouv. acquis. lat. 2643, **2**, 410  
Institut de France  
Ashburnham 2038, **1**, 123, 128  
Ms. G, **1**, 124  
Ms. H, **1**, 123

### ROMA

Archivio del Convento di Santa Maria sopra Minerva  
Ms. II.22, **1**, 191  
Biblioteca Casanatense  
Archivio, *Pos. 2, Anno 1883*, fasc. 13b, n. 6, **1**, 194  
Archivio, *Pos. 2, Anno 1883*, fasc. 13b, n. 29, **1**, 194

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 22,  
1, 195

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 22  
allegato, 1, 193-194

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 36,  
1, 195

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 36  
allegato, 1, 196

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 121,  
1, 196

Archivio, *Pos. 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 121  
allegato, 1, 197

#### SEATTLE

Collezione Bill Gates

Codice Hammer, 1, 132

#### STRASBURGO

Bibliothèque Universitaire

Cod. 1802 (ital. 1), 1, 177

#### VENEZIA

Archivio di Stato

*Capi del Consiglio di Dieci, Lettere dei retto-  
ri, Padova*, b. 65, 2, 465

*Consiglio di Dieci, Parti comuni*, registro  
44, 2, 465, 475, 477-478, 487

*Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 203, 3  
agosto 1594, 2, 477

*Consiglio di Dieci, Parti comuni*, filza 205,  
fascicolo 27 gennaio 1594 m. v. (*Dossier  
Ferretto*), 2, 470-475, 477, 478-484, 486,  
487

Sant'Uffizio, b. 13, 1, 65, 68

Sant'Uffizio, b. 15, 1, 73, 77-79

Sant'Uffizio, b. 25, 1, 76-77

#### WINDSOR CASTLE

Royal Library

Corpus degli studi anatomici, 1, 126

## INDICE DELL'ANNATA XV (2009)

### STUDI

- LUCA BIANCHI, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca* 2, 367
- CLAUDIO BUCCOLINI, *Medicina e divinazione in Francisco Sanchez: il De divinatione per somnum ad Aristotelem* 1, 47
- EUGENIO CANONE, *Bruno e l'umanesimo* 1, 11
- JEAN-PAUL DE LUCCA, *Prophetic Representation and Political Allegorisation: the Hospitaller in Campanella's The City of the Sun* 2, 31
- GERMANA ERNST, *Atomi, provvidenza, segni celesti. Il dialogo epistolare di Campanella e Gassendi* 2, 407
- SILVIA FERRETTO, *Il 'caso' Pomponio Algieri. Appunti di una ricerca in corso* 1, 65
- MIGUEL A. GRANADA, *Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du XVI<sup>e</sup> siècle* 1, 29
- ARMANDO MAGGI, *Il significato del concetto di figlio nel pensiero di Girolamo Cardano* 1, 81
- LEIGH T. I. PENMAN, *«Sophistical Fancies and Mear Chimaeras»? Traiano Boccalini's Ragguagli di Parnaso and the Rosicrucian Enigma* 1, 101
- MARTINO ROSSI MONTI, *Visioni di grazia. La leggenda di San Luca e il sogno di Raffaello* 2, 67
- SIMONE TESTA, *«Fuggire la mutatione del volto e ritenere la vista solita». Dis/simulation in the Istruzione to Cardinal Alessandro Peretti da Montalto* 2, 445
- MARCO VERSIERO, *Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. II. Indizi di polemologia: 'naturalità' del conflitto e 'necessarietà' della guerra* 1, 121
- LAURENCE WUIDAR, *L'interdetto della conoscenza. Segreti celesti e arcani musicali nel Cinquecento e Seicento* 1, 135

### DOCUMENTI

- GIACOMO MORO, *Documenti veneti su Campanella e sul processo per la fallita evasione* 2, 463

### HIC LABOR

### NOTE

- GABRIELLA BALLESEO, *Nota sullo statuto della sezione di Perugia dell'Associazione «Giordano Bruno»* 1, 155

- GIAN LUIGI BETTI, *Cardano a Bologna e la sua polemica con il Tartaglia nel ricordo di un contemporaneo* 1, 159
- THOMAS LEINKAUF, *Der Humanismus in der Debatte: über ein neues Buch von Stéphane Toussaint* 2, 491
- FRANCESCA LOTTI, *Erasmus, Luciano e l'alchimia. L'Opera nuova di Angelo Forte* 2, 503
- MANUEL MERTENS, *A Perspective on Bruno's De compendiosa architectura et complemento artis Lullii* 2, 513
- GIACOMO MORO, *Due note per Campanella* 1, 171
- PIETRO DANIEL OMODEO, *La cosmologia infinitistica di Giovanni Battista Benedetti* 1, 181
- MARGHERITA PALUMBO, *La Biblioteca Casanatense e l'Edizione nazionale di Bruno* 1, 191
- STÉPHANE TOUSSAINT, *La danza dei morti. Postilla in luogo di replica* 2, 501

## RECENSIONI

- Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). *Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*, a cura di Marco Forlivesi (Riccardo Pozzo) 2, 532
- PAOLO BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (Saverio Ricci) 2, 534
- GIORDANO BRUNO, *Opere mnemotecniche*, tomo II, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi (Manuel Mertens) 2, 537
- Galileo imprudente e irrealista? Una nuova edizione dei documenti vaticani del processo di Galileo Galilei* (Luigi Guerrini) 2, 541
- N. JARDINE, A.-P. SEGONDS, *La guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle* (Antonella Del Prete) 1, 199
- In margine alla nuova edizione tedesca delle opere bruniane (2007-2009)* (Thomas Gilbhard) 2, 527
- GIANNI PAGANINI, 'Skepsis'. *Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*; GIANNI PAGANINI, JOSÉ R. MAIA NETO (eds.), *Renaissance Scepticism* (Valerio Del Nero) 1, 202
- A proposito di una recente edizione degli Epigrammata di Gabriel Naudé* (Giacomo Moro) 1, 210
- SAVERIO RICCI, *Davanti al Santo Uffizio. Filosofi sotto processo* (Margherita Palumbo) 2, 547
- MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII* (José Manuel García Valverde) 1, 204
- INGRID D. ROWLAND, *Giordano Bruno. Philosopher/Heretic* (Paul Richard Blum) 1, 207

GIOSTRA

1, 215  
2, 591

CRONACHE

- L'Ascension de l'âme. Littérature et Arts 1433-1650.* Université de Chypre, Nicosie, 25-26 settembre 2009 (Christophe Poncet) 2, 583
- Il convegno internazionale di studi Il caso Galileo* (Luigi Guerrini) 2, 581
- Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo.* Firenze, 6-8 marzo 2009 (Olivia Catanorchi, Cinzia Tozzini) 1, 237
- Itinerari del sapere dallo stato di Lucca. Carte e libri nell'Europa del Cinquecento.* Villa Basilica, Lucca, 24-26 aprile 2009 (Igor Melani) 2, 577
- Machiavellismo, platonismo ed 'eterodossia' culturale in Italia nell'età moderna.* Torino, 25-26 settembre 2009 (Giuseppe Sciarra) 2, 586
- Pline à la Renaissance. Transmission, réception et relecture d'un encyclopédiste antique.* Besançon, 25-28 marzo 2009 (Michel Pretalli) 1, 239
- Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana.* Torino, 26-27 marzo 2009 (Matteo Salvetti, Giuseppe Sciarra) 1, 241
- Rettifica* (Gianni Paganini) 1, 244

NOTIZIE

- In mostra a Milano le edizioni originali di Bruno e Campanella* (Annette Popel Pozzo) 2, 591

SPHAERA

- MONICA AZZOLINI, *Reading the heavens: the Crawford Collection in the history of astronomy and astrology at the Royal Observatory, Edinburgh* 2, 615
- MANUELA INCERTI, *Il Salone dei mesi di Schifanoia: note per una lettura critica del rilievo* 2, 603
- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *L'Apologia di Giovanni Pico e la 'vera' astrologia* 2, 597
- DAVID JUSTE, *Les Alchandreana primitifs: Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (x<sup>e</sup> siècle)* (Giuseppe Bezza) 2, 618
- LUDOVICO LAZZARELLI, *Opere ermetiche*, a cura di C. Moreschini, M. P. Saci, F. Troncarelli (Teodoro Katinis) 2, 622
- Sculpture di carta e alchimie di parole. Scienza e cultura nell'età moderna: voci della Romagna*, a cura di Elide Casali (Sandra Plastina) 2, 620

MATERIALI

- SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte* 1, 247



|                               |        |
|-------------------------------|--------|
| ABBREVIAZIONI E SIGLE         | 2, 625 |
| INDICE DEI MANOSCRITTI (2009) | 2, 631 |
| INDICE DELL'ANNATA XV (2009)  | 2, 633 |

*Questo fascicolo è stato chiuso il 28 ottobre 2009.*

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Dicembre 2009*

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici  
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste  
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco  
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito  
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

[newsletter@iepi.net](mailto:newsletter@iepi.net)

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works  
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)  
through the Internet website:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information  
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our  
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

[newsletter@iepi.net](mailto:newsletter@iepi.net)

## BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del beber caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 5].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].

*Riviste · Journals*

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANTIQVORVM PHILOSOPHIA**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Stefano Semplici

---

**BRUNIANA & CAMPANELLIANA**

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*  
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

---

**HISTORIA PHILOSOPHICA**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

**HISTORY OF ECONOMIC IDEAS**

Rivista diretta da Riccardo Faucci

---

**IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO**

Rivista diretta da Massimo A. Augello

---

**LA CRITICA SOCIOLOGICA**

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

---

**PER LA FILOSOFIA**

*Filosofia e insegnamento*

Rivista quadrimestrale  
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

---

**STUDI KANTIANI**

Rivista fondata da Silvestro Marcucci  
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)



PAOLO BROGGIO

## LA TEOLOGIA E LA POLITICA CONTROVERSIE DOTTRINALI, CURIA ROMANA E MONARCHIA SPAGNOLA TRA CINQUE E SEICENTO

Il libro intende offrire un punto di vista inedito sui rapporti tra il Papato e l'entità politica che agli albori dell'età moderna proprio sulla religione basò in grande misura la propria ideologia del potere: la Monarchia ispanica degli Asburgo. La particolare angolazione da cui prende le mosse lo studio è costituita dalle controversie dottrinali intraecclesiastiche che si scatenarono a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento. In modo particolare sono qui prese in esame due dispute teologiche di grande rilevanza – la controversia *de auxiliis* e la fase iniziale della polemica sul dogma dell'Immacolata Concezione – che videro diversi ordini religiosi (e le scuole teologiche che essi rappresentavano) scontrarsi e chiedere a Roma un pronunciamento che definisse una volta per tutte quale delle opinioni teologiche in conflitto dovesse essere considerata ortodossa. Si tratta altresì di un momento importante nella storia dell'Europa moderna, coincidente con la maturazione del processo di rafforzamento del potere del sovrano pontefice, così come del percorso di affrancamento del Papato dall'influenza preponderante della Monarchia ispanica. Lo studio da una parte mette in relazione gli sviluppi politici ed istituzionali in atto tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento con le vicende del pensiero e dell'insegnamento teologico; dall'altra coglie i sottintesi politici degli interventi che la Monarchia ispanica attuò in questo stesso periodo rispetto alla Santa Sede in merito alle controversie dottrinali in questione. Secondo tale prospettiva di ricerca le discussioni sulla definizione e sulla definibilità dell'ortodossia dottrinale celano la fondamentale questione ecclesiologica: è il primato della sede petrina, la 'romanità' della Chiesa cattolica, a imporsi come tema focale e trasversale alle singole controversie oggetto dello studio.

*Two major theological disputes examined here – the de auxiliis controversy and the beginning of the dispute over the Immaculate Conception – led to clashes between the members of different religious orders, and to an official pronouncement from Rome. On one hand, this study relates the ongoing political and institutional developments to the evolution of theological thought and doctrine; on the other, it highlights the political implications of the intervention of the Spanish Monarchy in these doctrinal controversies.*

PAOLO BROGGIO (Roma, 1970) è ricercatore di Storia Moderna presso l'Università degli Studi Roma Tre. Si è occupato delle strategie di evangelizzazione degli ordini religiosi, in particolare dei gesuiti, attuate in Europa e nel Nuovo Mondo tra Cinque e Seicento; sta ora svolgendo ricerche sulla questione delle paci private nell'Europa moderna secondo una prospettiva comparativa. Tra le sue pubblicazioni: *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America* (Carocci 2004); con F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento* (Morcelliana 2007).

Biblioteca della «Rivista di storia e letteratura religiosa», Studi, vol. 22

2009, cm 17 × 24, XXVIII-224 pp. € 26,00

[ISBN 978 88 222 5887 8]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze  
email: [celso@olschki.it](mailto:celso@olschki.it) • [pressoffice@olschki.it](mailto:pressoffice@olschki.it)

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy  
[orders@olschki.it](mailto:orders@olschki.it) • INTERNET: [www.olschki.it](http://www.olschki.it)

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

## Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki  
Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

\*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*  
**www.libraweb.net**

★

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*  
**www.libraweb.net**

---



Fabrizio Serra  
editore®



Accademia  
editoriale®



Istituti editoriali  
e poligrafici  
internazionali®



Giardini editori  
e stampatori  
in Pisa®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale  
internazionale®

---

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**